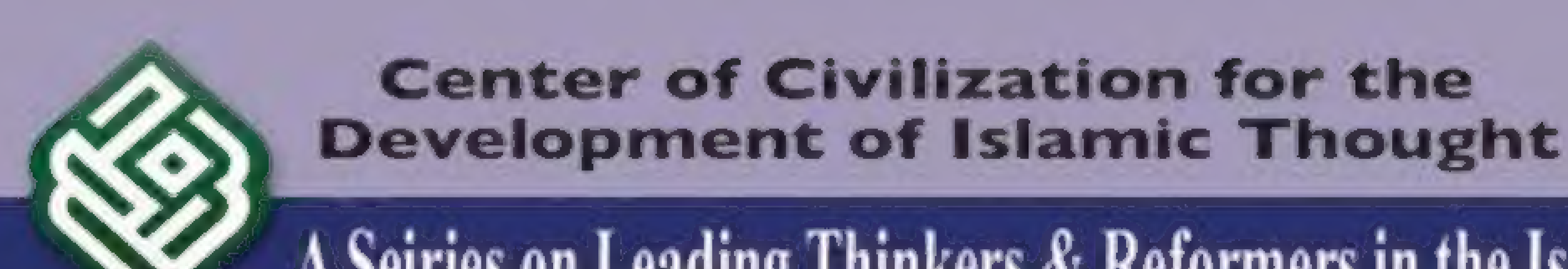
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 7

عبد الوهاب المسيري

من المادية إلى الإنسانيّة الإسلاميّة

ممــدوح الشــيخ



7

DR. MASSIRI

From Materialism to Islamic Humanism

الكتابةُ عن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري مهمّة صعبة من وُجوه عديدة، أولا لأنّه عالم شديدُ الاتساع والثّراء حتى أنه يكاد يكون صاحب مشروع متكامل لإعادة تأسيس العلوم الإنسانية وفق رُؤية عربية إسلامية (إنسانية) بعيدا عن تُراثها الضخم الواقع في أسْر المركزية الغربية، أو بتعبير آخر تأسيس "حداثة إسلامية". وقد كانت الحصيلة إنتاجاً كبيراً يجمع بين الغزارة والعُمق والتنوع...

من ناحية أخرى، فإنّ الدكتور عبد الوهاب المسيري مشروع ما زال يتحقّق حتى الآن، وبالتالي فإنّ الكتابة عنه وعن مشروعه الفكري هي محاولة للإحاطة بنبات ما زال ينمو ويعدُ بالمزيد، والكتابة عن الظواهر وهي لما تزل في حالة تشكُل وتحوُل وصيرورة، تنطوي على قدر من المغامرة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com

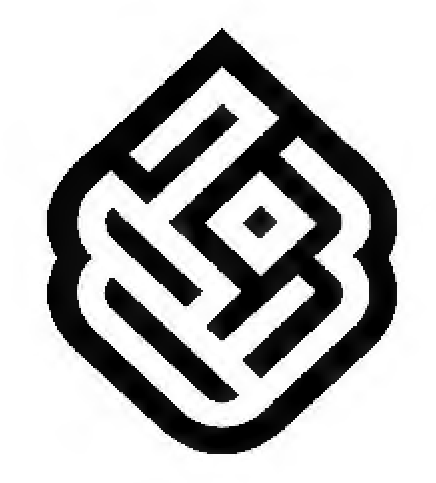
عبد الوهاب المسيري

من المادية إلى الإنسانية الإسلامية

ممدوح الشيخ

عبد الوهاب المسيري

من المادية إلى الإنسانية الإسلامية

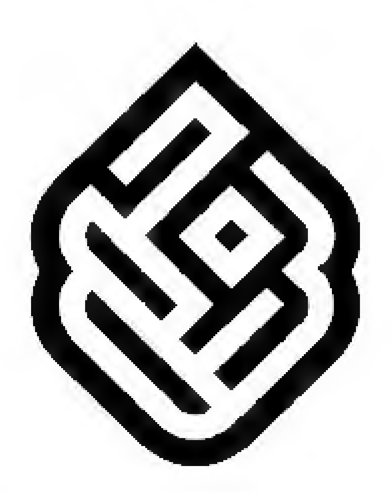


المؤلف: ممدوح الشيخ
الكتـاب: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية
متابعة وتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Dr. Massiri: From Materialism To Islamic Humanism

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الباب الثالث
قضايا المنهج في فكر المسيري
التحيُّز والموضوعية والنَّماذج الإدراكية

الباب الرابع
المشروع الفكري لعبد الوهاب المسيري

مقدمة

الكتابةُ عن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري مهمَّة صعبة من وُجوه عديدة، أولا لأنَّه عالم شديدُ الاتساع والثَّراء حتى أنه يكاد يكون صاحب مشروع متكامل لإعادة تأسيس العلوم الإنسانية وفق رُؤية عربية إسلامية (إنسانية) بعيدا عن تُراثها الضخم الواقع في أَسْر المركزية الغربية، أو بتعبير آخر تأسيس «حداثة إسلامية».

وقد كانت الحصيلة إنتاجاً كبيراً يجمع بين الغزارة والعُمق والتنوع: دراساتٌ في الظاهرة الصهيونية وأعمال في النقد الأدبي والأدب الإنجليزي والعلمانية والتحيز ومناهج البحث، وأعمال إبداعية: دووابنُ شعرٍ وقصص أطفال و. . . . . .

من ناحية أخرى، فإنَّ الدكتور عبد الوهاب المسيري مشروع ما زال يتحقَّق حتى الآن(*)، وبالتالي فإنَّ الكتابة عنه وعن مشروعه الفكري هي

(*) كُتبت هذه المقدمة قبل وفاة الدكتور عبد الوهاب المسيري بأيام معدودة، وقد فضَّلنا الإبقاء عليها دُون تعديل لأن بعض مؤلفاته لا تزال تنتظر النشر حتى مثول كتابنا للطبع وبالتالي فإنَّ مدلول العبارة يبقى سليماً.

محاولة للإحاطة بنبات ما زال ينمو ويعدُ بالمزيد، والكتابة عن الظواهر وهي لما تزل في حالة تشكُّل وتحوُّل وصيرورة، تنطوي على قدر من المغامرة. كما أنَّ المسيري ـ من زاوية ثالثة ـ مثل اللؤلؤة ذاتُ الأوجه المتعدِّدة، فهو في مرحلة من حياته كان ماركسياً مادياً، وفي مرحلة تالية إسلامياً (إنسانياً)، وهو في مرحلة كان أكاديميا تخصصه الأدب الإنجليزي وهمه الأساسي «التعليم»، ثم استقال للتفرُّغ للكتابة وبشكل أساسي دراسة الظاهرة الصهيونية، وفي الوقت نفسه مُحجماً بشكل طوعي عن العمل العام ليخرج على قرائه مفكراً موسوعياً ربما لم تشهد الثقافة العربية الإسلامية قامة تُطاوله منذ زمن بعيد، لكنه لم يتوقف عن التغير، فأصبح في مرحلة تالية صاحب مساهمات سياسية مهمة.

ورغم أنَّ عبد الوهاب المسيري يُمثل حالة من حالات المراجعة الفكرية، مُماثلة، شهدها الواقع الثقافي المصري خلال سنوات السبعينات والثمانينات بشكل متزامن تقربياً: (المستشار طارق البشري، الراحل الأستاذ عادل حسين رحمه الله، الدكتور محمد عمارة، الراحل الأستاذ محمد جلال كشك رحمه الله، الأستاذ خالد محمد خالد رحمه الله، الأستاذة صافي ناز كاظم. . إلخ. .) فإنَّ المسيري ينفرد عن هؤلاء جميعا بأهمية معرفية استثنائية.

فالمراجعة الفكرية في حياة الدكتور عبد الوهاب المسيري، لم تكن ردَّ فعل لنكسة يونيو 1967م التي لعبت دوراً مهما في دفع عدد من المثقفين المصريين لمُراجعة قناعاتهم الفكرية تحت ضغط الفشل العسكري المريع، الذي جعل مشروع مُضاهاة تجربة التنوير الأوروبي محل شكٍّ كبير، وبالتالي اندفع كثيرون للبحث عن أسباب الإخفاق في

عالم القناعات النظرية، لا في عالم الوقائع المباشرة المُتعينة ومنطق الأرقام وموازين القوى.

ولم يدخل المسيري مرحلة المراجعة بحثاً عمَّا يُمكن أن يحرك الشارع ـ كما فعل سياسيون نفعيون نظروا للهوية الإسلامية كورقة رابحة ـ بل دخل هذه المرحلة من باب التساؤلات الكونية والتأمل في قضايا شديدة العُمق، وفي مواجهة أسئلة تبلغ الغاية في التَّركيب والتعقيد.

وممَّا يُضاعف صعوبة الكتابة عن المسيري أيضاً أن كتابته التي تجمع بين الضَّخامة من حيث الكم والعُمق، توالت خلال سنوات قليلة، تبدأ قبل صدور موسوعته «اليهود واليهودية والصهيونية» بقليل، حيث ظلَّ الرجل يُراكم المشروعات ثُم خرج على القارئ خلال هذه السنوات القليلة بعدد كبير من المؤلفات خلال سنوات محدودة، وبالتالي فإنَّ هذه الأعمال لم تأخذ من الوقت ما يكفي لأن تكون موضوع جدل ومحل تقييم وتحليل، بحيث يكون هناك قراءات مختلفة لمشروعه الفكري، وهي صعوبة أَدْركناها بشكل عملي عند شُروعنا في الكتابة.

وقد أثمر المشروع الفكري للمفكر العربي الإسلامي الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري ثمرة أخرى مهمة ومختلفة نوعياً، فالرجل بعد ما يزيد عن رُبع قرن فترة العزلة الصارمة التي فرضها على نفسه طوعياً ليُنجز مشروعه الرئيس موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية» قرَّر أن يخوض غمار العمل السياسي المباشر، أولاً عُضواً مؤسساً في حزب الوسط المصري (تحت التأسيس)، ثم ناشطاً في عدد من الفعاليات السياسية تُوجت باختياره مُنسقاً عاماً لـ «الحركة المصرية للتغيير» (كفاية).

والصُّعوبة الأخيرة في الكتابة عن المسيري، إنسانية/ شخصيّة فقد

ربطتني بالرجل علاقة شخصية وثيقة، ورأيته عن قُرب وتحاورتُ معه كثيراً، وهو ما يجعل قُدرتي على التعامل المحايد مع مشروعه الفكري منطوياً على مشقَّة حقيقية، لكنني في الحقيقة اتَّخذتُ موقع الناقد لأفكاره في مواقف كثيرة وتكشَّفت مساحات الخلاف بيننا في موضوعات عديدة معرفية وسياسية.

وهذا الكتاب لا يطمح إلى الإحاطة بحياة المسيري ومشروعه (وإن كُنت أعتقد أنني ـ إن شاء الله ـ سأقوم بذلك يوماً ما)، ولكنه يطمح إلى استكشاف ـ مُجرد استكشاف ـ هذا العالِم الرَّحب وتقديم صورة عنه للقارئ.

ممدوح الشيخ
قويسنا ـ مصر

الباب الأول

المسيري الإنسان

الفصل الأول: التكوين

الفصل الثاني: التحولات

الفصل الثالث: نظرة على المسيرة والمراجعات

الفصل الأول

التَّكويــن

وُلد عبد الوهاب محمد المسيري في الثامن من أكتوبر عام 1938م في مدينة دَمَنْهور المصرية، القريبة من الإسكندرية، والتي تقع شمال العاصمة القاهرة بحوالي المائة وخمسين كيلومترا. التحق المسيري بمدرسة دَمَنْهور الابتدائية وحصل على شهادتها عام 1949م، وفي العام 1955م التحق بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وفي العام 1959م تخرج وعُيِّن مُعيداً، وفي عام 1963م سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية للحصول على درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة كولومبيا، ثم التحق بجامعة رِتْجرز، وحصل منها على درجة الدكتوراه عام 1969م. وفي العام نفسه عاد الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى مصر عضواً في هيئة التدريس بكلية البنات بجامعة عين شمس[1].

وفي العام 1970م عُيِّن الدكتور المسيري مستشاراً لوزير الإرشاد

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005 ـ ص 10 ـ 11.

القومي، وهي وزارة استحدثها ضُباط يوليو، وكان وزير الإرشاد آنذاك الكاتب المعروف محمد حسنين هيكل، الذي ربطت بينه وبين الدكتور المسيري علاقة شديدة الأهمية سنعرض لها خلال المراحل المختلفة من مشوار الدكتور المسيري.

شَهد عام 1972م صُدور كتاب: «نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني» الذي يصفه المسيري بأنه أوَّل مؤلفاته الحقيقية. ثمّ أصدر المسيري أوَّل مُؤلفاته الموسوعية عام 1975م: «موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية»، وفي العام نفسه عاد المسيري إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليلحق بأسرته فقد سافرت زوجته الدكتورة هدى حجازي لتحصيل درجة الدكتوراه في التربية، وخلال هذه الفترة التي امتدت حتى عام 1979م عمل المسيري مستشاراً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة[1].

وهو مُنذ سنوات أستاذ زائر بجامعة ماليزيا الإسلامية فى كوالالمبور، وبأكاديمية ناصر العسكرية في مصر.

وبعودته إلى مصر عام 1979م عاد المسيري للتدريس بكلية البنات بجامعة عين شمس قبل أن ينتقل إلى العاصمة السعودية الرياض للتدريس بجامعة الملك سعود، ثم إلى العاصمة الكويتية للتدريس في جامعة الكويت عام 1989م. وفي العام 1990م انتهت علاقة الدكتور المسيري بالتدريس حيث استقال من الجامعة وتفرغ للكتابة، وقد بدأت مؤلفاته تتوالى بدءاً من عام 1996م بصدور كتابه: «الصهيونية والنازية ونهاية

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، ص 11.

التاريخ: رؤية حضارية جديدة»، ثم صدرت الموسوعة عن اليهود والصهيونية عام 1999م[1].

في يناير 2007م تولَّى الدكتور المسيري منصب المنسق العام للحركة المصرية من أجل التغيير: (كفاية) وهي الحركة المعارضة لحُكم الرئيس حسني مبارك، والتي تسعى لإسقاطه من الحكم بالطُّرق السلمية ومعارضة تولي ابنه جمال مبارك منصب رئيس الجمهورية من بعده[2].

تلك كانت أهم المحطات في حياة المسيري، لكن الأرقام والتواريخ وحدها لا تكفي للإحاطة بسيرته ولا غناء عن استعراض «المعالِم»، فإلى جانب العمل الأكاديمي والنتاج الفكري ترك عبد الوهاب المسيري بصمة مُهمة في مؤسسة من المؤسسات المصرية المعروفة، فقد شغل منصب رئيس وحدة الفكر الصهيوني، وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970م ـ 1975م)، وهو مركز أُنشئ ليكون «مطبخاً» لصانع القرار السياسي في مصر. كما شغل منصب المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن (من 1992م ـ حتى وفاته)، وعضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فيرعينيا بالولايات المتحدة الأمريكية (من 1993م ـ حتى وفاته). وعضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ـ واشنطن ـ الولايات المتحدة الأمريكية (من 1997م ـ حتى وفاته)، ومستشار تحرير في عددٍ من الحَوْليات التي تصدر في مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا[3].

---

(1) المصدر السابق ـ ص 11.

(2) (3) http//ar.wikipedia.org

وتعكسُ السيرة الذاتية للمسيري (رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثَّمر) اعتزازه بأصوله واهتمامه بقضية الهوية بِمعْنَييها الذاتي والعام، فهو يكشف عن أنه مبكراً بحث عن أصل عائلته ويضيف: «وبطبيعة الحال، قيل لنا إنَّنا من الأشراف، من أهل البيت. وكان أحد أعضاء العائلة يحتفظ بشجرة تبدأ فروعها من دمنهور في القرن العشرين وتنتهي عند مكة في أيام البعثة المحمدية»، ويُكمل المسيري: «وكانت إحدى علامات الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء جدوده ولذا كنت أعرف أنَّ إسمي هو: عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري».

وتُشكل مدينة دَمنهور التي وُلد فيها المسيري مؤثراً شديد الأهمية في تكوين شخصيته فلم تكن مجرد مكان ولد فيه، بل مُناخاً عاماً مُفعماً بالأفكار والرموز، شكَّل مصدراً مهماً لرؤيته للعالم، وهي رؤية تبلورت بعد أن رفدتها روافد أخرى عديدة. وحسب المسيري فإنَّ هذه النشأة جعلت منه باحثاً مثابراً فـ «أبناء البرجوازية الريفية ـ وأنا منهم ـ ينشأون في خشونة، خلافا لأبناء البرجوازية الحضرية». ويُكمل المسيري: كان والدي يُردِّد أن لا علاقة لنا بثروته، زادت أم نقصت، وأنَّ علينا أن نعيش في مستوى أولاد الموظفين. وأذكر جيدا أنه حينما امتلك سيارة خاصة، في منتصف الخمسينيات، منعنا من ركوبها وكان يقول لنا: اركبوا (الترامْ) مثلكم مثل بقية الشباب. كُنت أشكو من هذا آنذاك، لكنني تعلمت، فيما بعد، عندما ازددت حكمة، أنه نفعنا كثيرا بذلك، وعندما ذهبت إلى الولايات المتحدة، ولم يكن عندي أي مصدر دخل إضافي لتغطية نفقاتي، ولم يكن من الممكن تحويل أي أموال من مصر، اضطررت للعمل خفيراً في مصنع في الولايات

المتحدة، وما كان بوسعي أن أتحمل ذلك دون طريقة والدي في التَّنشئة[1].

وهو يُشبِّه علاقته بالمجتمع في دَمْنهور بعلاقة علماء الاجتماع الألمان بمجتمعهم، فألمانيا كانت في بداية القرن التاسع عشر، من أقل الدول الغربية تحديثاً. مستوى الصناعة بها كان ضعيفاً، ولم يكن لديها مشروع استعماري مثل الدُّول الغربية الأخرى. لكن مع وُصول بِسْمارك[*] إلى الحُكم وتوحيد ألمانيا، حققت قفزات سريعة ومذهلة، بحيث أصبح مثلاً إنتاج الحديد والصلب في ألمانيا ضُعف إنتاج انجلترا نفسها. وتبع ذلك التطور تطور سريع في كافة الصناعات الألمانية. لكن ظلَّت هناك جُيوب وعادات تقليدية عديدة، فعلماء الاجتماع والمفكرين الألمان مثل ماكس فيبر وغيره، كانوا ينظرون للمجتمع، فيرون المجتمع بشقيه التقليدي والمجتمع الحديث. والمعرفة الإنسانية ـ حسب المسيري ـ هي في نهاية الأمر معرفة مُقارنة، فنحن لا نعرف الشيء في حد ذاته

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر 2005 ـ ص 15 ـ 16، و: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

(*) وُلد سنة 1815م وتوفي 1898م. سياسي ألماني، أول مستشار (أول رئيس وزارة) للامبراطورية الألمانية بين (1871م و1890م) التي كان هو مؤسسها الحقيقي. يعتبر أحد أبرز عباقرة السياسة في التاريخ الحديث. اشتهر بسمارك بالحزم والاستبداد فدُعي «المستشار الحديدي». عمل من أجل توحيد ألمانيا ووفق لذلك عام 1871. (معجم أعلام المورد: موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى مستقاة من «موسوعة المورد» ـ تأليف: منير البلعلبكي (عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة) ـ إعداد: الدكتور رمزي البعلبكي ـ الناشر: دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الأولى 1992م ـ ص 106).

وإنما نعرفه من خلال مقارنته بشيء آخر. وبالفعل قام هؤلاء العلماء والمفكرون بمقارنة المجتمع الحديث الذي كان يتشكل أمام عيونهم، بالمجتمع التقليدي الذي كان يتآكل من حولهم. فرأوا الحداثة بكل مزاياها وعيوبها، كما رأوا المجتمع التقليدي بكل مزاياه وعيوبه. وقد حدث بالنسبة لي ـ والكلام للدكتور عبد الوهاب المسيري ـ الشيء نفسه، حيث وُلدت في دَمَنْهور في أواخر الثلاثينات، وكانت دَمَنْهور تُعدُّ من أكثر المدن تصنيعاً في العالم (بالنسبة لعدد السكان) بسبب وجود عدد كبير من محالج القطن فيها، ولكنها مع هذا كانت أقرب إلى القرية منها إلى المدينة، حيث كُنا أنا وزملاء الدراسة في طريقنا للمدرسة نمرُّ على الحقول، فكُنا نشتري الخسَّ أو الطماطم من الفلاحين، ونأخذها من الحقل بأنفسنا ونأكلها طازجة. وكان هناك سوق الإثنين حيث كان يأتي الفلاحون من القرى الكثيرة المجاورة المحيطة بدَمَنْهور، فيأتون بمنتجاتهم الزراعية (البيض ـ الجُبن ـ الدجاج) ليبيعونها ويشترون ما يحتاجون، أو يأتون بعد بيع القطن ليقوموا بتجهيز بناتهم للزواج. ويكمل المسيري: ويبدو أن الاقتصاد التبادلي كان سائدا حتى عهد قريب. أذكر في طفولتي أنه بعد ذهابنا للحلاق، كُنا نداعب بعضنا البعض بقولنا «الفرخة باضت ولا خبزتم»، بمعنى أنني حملت بيضة أو رغيف خبز وأعطيته للحلاق نظير أن يقوم بحلاقة رأسي! بنْية دَمنهور كمدينة تجارية حديثة وقرية زراعية تقليدية في ذات الوقت ترك أثره عليَّ. فقد كانت العلاقات الاجتماعية والإنسانية تتَّسم بقدر من التعاقد وقدر من التراحم[1].

(1) المصدر السابق.

وقد اكتسبت المقابلة بين المفهومين التعاقدي والتراحمي مكاناً مركزياً في مشوار المسيري الإنساني والفكري معاً، وهو يعبر عن ذلك بقوله: «ويبدو أن مقولتي المجتمع التراحُمي والمجتمع التعاقُدي أصبحا مُكوِّناً أساسياً في فكري، وهاتان المقولتان هما اللتَّان جعلتاني فيما بعد أتبنى الماركسية ثم في نهاية الأمر أتبنى الأيديولوجية الإسلامية كإطار لفهم العالم والتعامل معه، وربما يكون هذا أيضاً هو سببُ عدائي مثلا للإمبريالية، والرأسمالية، والصهيونية، ولِكلِّ أشكال الاستغلال ومُسببات الصراع بين البشر، فالعالم في تصوري ليس ساحة قتال، والإنسان ليس ذئبا لأخيه الإنسان». ويستطرد المسيري: «هناك جانب آخر تعلَّمته في صباي وجزء من شبابي في دَمَنْهور هو الإيمان بفكرة المجتمع، فالإنسان ليس فرداً مطلقاً، بل هو جزء من مجتمعه. السائد الآن أن كل مجتمع يتكون من أفراد، وأن الفرد يسبق المجتمع. ولكني تعلمت في دَمَنْهور أن المجتمع يسبق الفرد دون أن يُلغيه (فالمجتمع التقليدي زاخر بالشخصيات المتنوعة على عكس ما يتصور الكثيرون)»[1].

ويرى المسيري أن الإطار الذي تحرك فيه في طفولته هو «الأسرة الممتدة» وهي الأسرة التي تتَّسع لتشمل أفراداً غير الأب والأم والأبناء، بكل ما في الكلمة من معان. و«الأسرة الممتدة» قد تمتد أُفقيا فتشمل أفرادا من الجيل نفسه وقد تمتد رأسياً لتشمل الأجداد أو الأحفاد. ففي الجيرة التي نشأ فيها كان كل الأطفال معروفين للجميع، وكان الوقت الذي يقضيه في الشارع وقتا للتنشئة الاجتماعية، كما كان الصبية الكبار يراقبون الصغار وكأنهم أولياء أمورهم. وفي إطار «الأسرة النَّووية» ـ

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

ويقصد بها الأسرة التي تقتصر على زوج وزوجة ونسلهما ـ يكون الإنسان على اتصال مباشر مع أبيه أو أمه ويعيش الجميع داخل دائرة مغلقة، فإذا حدث وأراد أن يُطور شخصية مستقلة عنهما فإنَّ هذا يُسبب له توترات شديدة لأنَّ «الأسرة النَّووية» ضيقة بحكم تكوينها وليس أمام الفرد سوى أبيه أو أمه، إما أن يَقبلهما فيشعر أنه فقد هويَّته وشخصيته المستقلة، أو يرفضهما ويُدير لهما ظهره، وكلاهما أمران أحلاهما مُر، ويؤدي إلى شكل من أشكال الاستقطاب والتطرف. أما في إطار «الأسرة الممتدة»، فالأمر جِدُّ مختلف، فالفرد مُحاط بأفراد كثيرين أكبر منه وكل منهم نموذج مختلف، مما يُتيح له فرصة الاختيار أي نموذج يشاء دون استقطاب القبول الكامل أو الرفض الكامل. ويُطبق المسيري هذه القواعد على نشأته فيقول: «عندما كُنت في دَمَنْهور، كان لي أعمام وأخوال وزوج أخت، وكنا جميعاً نسكن إما في نفس العمارة أو في أماكن قريبة جدا من بعضنا البعض؛ أي أنني كنت أتفاعل مع شخصيات متنوعة. وكان زوج أختي الأستاذ عبد الوهاب حلمي (رحمه الله)، مدرس لغة عربية اكتشف فيَّ شيئاً ما، وكان يشجعني دائماً أن أكتب «خُطباً» وأن أحرر مجلة المدرسة وغير ذلك، مما ساعدني على إدراك مدى رحابة عالم الثقافة بالمقارنة بعالم الثروة ومراكمة الأموال. وكان خالي محمود إبراهيم حلبي، رئيساً لحزب الوفد في دَمَنْهور وكان يملك مطبعة، وكان لديه عالم آخر غير عالم تراكم الثروة لأنه كان يضع المطبعة تحت تصرف حزب الوفد والحركة الوطنية. وقد ساهمت هذه النماذج المتنوعة في فتح نوافذ أخرى لي»[1].

(1) المصدر السابق.

ويُميز الدكتور عبد الوهاب المسيري بين البرجوازية الريفية والبرجوازية الحضرية. فالبرجوازية الحضرية في القاهرة والإسكندرية كانت تعاني أو تتمتَّع بـ معدَّلات عالية من التحديث والتغريب والعلمنة والآن العولمة. أما البرجوازية الريفية فهي بمنأى عن هذه التحولات إلى حدٍّ كبير، وإن كان من الملاحظ أنها بدأت هي الأخرى تلحق بما يُسمى رَكْب التقدم. ولم تكن هذه البرجوازية الريفية تعرف القيم الاستهلاكية، إذ كانت تدور في إطار قيم تقليدية مثل البركة والنِّعمة والرضا والقناعة. هذا لا يمنع أن المجتمع كان يضم أثرياء وفقراء، لكن هذه القيم كانت تكبح جماح النَّزعة الاستهلاكية مما يُخفف الاستقطاب الطبقي، إلى جانب أن هذه الطبقة كانت تسيطر عليها عقلية زراعية أبوية، فعلاقة أبي بعماله وعلاقة أمي بالخدم لم تكن علاقة غير شخصية محايدة، وإنَّما كانت علاقة فيها قدر كبير من الدِّفء والاحترام والإحساس بالمساواة الإنسانية لا تعرفه المؤسسات الحديثة[1].

وقد نشأ المسيري في رحاب أسرة تجارية ثرية ليس عندها اهتمام كبير بالثقافة، وهو يصف علاقته بأسرته قائلا: كانت هناك دوما مشكلة عند والدي عندما أشتري كُتبا جديدة وكان من المعروف أن أولاد التجار في دَمَنْهور كان عليهم أن يذهبوا في الإجازة الصيفية إلى محل والدهم لمساعدته في عملية البيع والشراء. وإذا كان الوالد يمتلك أرضا زراعية فكان الواحد منهم يذهب إلى «العزبة» ليشرف على جمع القطن أو ما شابه من نشاطات مهمة، ولكنها ليست لها علاقة كبيرة بعالم الفكر. وهذا كان هو حالي حتى سن العاشرة، إذ قابلتُ صبياً في مثل عمري

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

اسمه محمد شقير (وهو الدكتور محمد شقير الذي يقيم الآن في كندا) طلب مني أن أصطحبه إلى مكتبة البلدية في دَمَنْهور، ولم أكن قد سمعت حتى هذه اللحظة عن مؤسسة تُسمى «مكتبة»، فذهبت معه. كانت مكتبة البلدية في دمنهور آنذاك مُبهجة، وحتى رائحتها كانت طيبة... ويُمكن القول إنَّني دخلت مكتبة البلدية في دَمَنْهور ولم أخرج منها حتى الآن. وكانت زيارتي الأُولى لمكتبة البلدية في دمنهور نقطة تحول في حياتي، وأعتقد أنني لو لم أقابل محمد شقير في هذه السن لما تطورت فكريا أو على الأقل لتأخَّرت عملية التطور[1].

وحينما كان عبد الوهاب المسيري في السنة النهائية في مدرسة دمنهور الثانوية ـ وهو في السادسة عشرة من عمره ـ بدأت بعض الأسئلة الأساسية تُهاجمه بإلحاح شديد، وكان من أهمها أسئلة خاصة بأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون. وكان هذا العام أول عام يدرس المسيري فيه مادة الفلسفة، وقد خَلَبت هذه المادة لُبّه تماماً حيث كان يقضي الساعات في قراءة الكتاب المقرر، وساعده هذا على تنويع الأسئلة وتعميقها وصياغتها بشكل مُتبلور. لكن المسيري يتوقف بشكل خاص أمام قصيدة يرجح أنها لكامل الشناوي تقول:

يا ربِّ فيم خلقتنا وتركتنا

نَهْبَ الظَّلام فلا ضياء ولا سنا

وندبُّ فوق الأرض لا ندري بها

وندبُّ فوق الأرض لا تدري بنا

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

أنا من أنا، أنا من أكون: وسيلة

أم غاية؟ أنا لست أعرف من أنا؟

وَهْمٌ يُساور مُلحداً فيروِّعه

ويخافه من كان مثلي مُؤمنا[1].

وينتقل المسيري إلى مرحلة الدراسة الجامعية حيث انتقل إلى جامعة الإسكندرية، وكانت هذه تجربة فريدة إلى أقصى درجة، فجامعة الإسكندرية كانت ولا تزال تتميز بأساتذة يتمتعون بمستوى فكري وتربوي عالي، وكان الأساتذة عبر سنوات دراستي يدعونني إلى منازلهم لنتحاور ولم يكن الحوار بيننا ينقطع. وفي هذه الأيام، كنتُ شيوعياً أصولياً وكانوا هم من الديمقراطيين الليبراليين إلا أنهم كانوا يتحمَّلون تحليلاتي الطبقية الاختزالية! وقد أعطتني هذه المناقشات الفرصة لارتياد آفاق جديدة. ومن أهم أساتذتي في الإسكندرية الشاعر الإنجليزي الحديث البروفسير جُون هيث سْتبس الذي درستُ على يديه الشعر والرواية والتراث الكلاسيكي، اليوناني والروماني، وكتابة المقال.

أذكرُ أنه في امتحان أدب القرن السابع عشر كان هناك سؤال عن مصادر شخصية الموت والخطيئة في ملحمة «الفردوس المفقود» لجون ميلتون. أمسكت بأطراف شجاعتي وقارنت بين لندن التي عاش فيها جون ميلتون ودمنهور التي عِشْتُ فيها، ففي دمنهور كان هناك ما يُسمى موكب الحرفيين يوم الرؤية، أي اليوم الذي يسبق رمضان، إذ كانت كل

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005 ـ ص 130 ـ 131.

حرفة تجُهز عربة تدور في أنحاء دَمَنْهور عليها بعض أفراد من هذه الحرفة يقومون بتمثيل صنعتهم، فكان النَّجارون على سبيل المثال يقفون على العربة وينشُر أحدهم قطعة خشب بالمنشار، وآخر يمسك بشاكوش يدقُّ مسماراً، وكان الحدادون يفعلون نفس الشيء. وحين تأملت في هذه العادة الجميلة وجدت أنها بلا شك تعود إلى عصر ما قبل الصناعة، وأنها استمرت حتى العصر الحديث. فعمَّمت من تجربتي، واستخلصت منها نموذجا تفسيرياً لدراسة «الفردوس المفقود»، فبيَّنت أنه حينما كتب الشاعر الإنجليزي ملحمته كان عصر النهضة قد بدأ منذ قرن ونصف، بل كان قد بدأ يخبو وبدأت تظهر تباشيرُ عصر العقل والاستنارة.

ولكنَّني ـ والكلام للدكتور المسيري ـ أشرت إلى أن الرأي السائد (آنذاك) الخاص بأنَّ العصور الوسطى المظلمة اختفت مع ظهور عصر النهضة هو اختزال مُخل للأمور، لأنَّ الأشكال الحضارية لا تختفي مع التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل إنها تستمر قرونا طويلة. ولذا مع أن ميلتون كان يعيش حقاً في أواخر عصر النهضة إلا أنه يحتمل أن يكون قد احتكَّ بشكل ما بكثير من الأشكال الحضارية من العصر الوسيط. وقد فُوجئت بأنَّ البروفسير سْتبس أعطاني (النهاية) العظمى، بل أخبرني فيما بعد أنه لو كان بوسعه أن يُعطيني أكثر من هذا لفعل، إذ إن ما قلته كان جديداً تماماً، وتعلمت كيف أستند إلى تجربتي الخاصة ولا أنكرها وإلى تراثي ولا أتنكر له، بل أُوظفهما في عملية الإدراك والتفسير، كما ازْدَدْتُ إيماناً بمقدرة العقل والخيال على التوليد[1].

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، بدأ عبد الوهاب المسيري يتحول

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

من الاهتمام بدراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة الظاهرة الصهيونية التي طُرحت عليه، شأنه شأن أي عربي يجد نفسه في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو يروي هذا الجزء المفصلي من رحلته قائلا: «أتذكر جيدا أنه في عام 1964م تعرَّفت على فتاة يهودية، سألتني عن جنسيتي فقلت لها: مصري، وسألتها عن جنسيتها، فقالت: يهودية، فقلت لها إن اليهودية ديانة وليست انتماء قومياً، فقالت لي: أنت لا تفهم، اليهودية انتماء ديني وقومي في ذات الوقت. هذه العبارة أربكتني، لأنني خرجت من مصر أعرف أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، فكيف إذن يُمكن اعتبار اليهودية قومية، وكيف يُمكن للغرب تأييد دولة تدعي أنها يهودية، وأنا لا يمكن أن أتعامل مع شيء لا أفهمه، ومن هنا قررت أن أفهم القضية، ومن ثم بدأت أقرأ، وبالتدريج بدأت قراءاتي تتعمق وهمشت دراستي الأدبية، حتى أصبحت أقضي 80٪ من وقتي في القراءة عن الصهيونية، وبالتدريج أصبحت هي شُغلي الشاغل، ولذا قرَّرت التخصُّص في الصهيونية»[1].

ويُكمل الدكتور المسيري: «فكتبت للملحق الثقافي في السفارة المصرية في هذا الوقت (عام 1965) لتغيير موضوع بحثي من دراسة الأدب الإنجليزي إلى دراسة الصهيونية والعِبْرية، لكنه أبلغني أنه من الصَّعب ذلك، فأكملت الدراسة حتى التقيت بالدكتور أسامة الباز المستشار السياسي في أمريكا فوجد لدي شيئاً مختلفاً في رؤية وفهم الصهيونية وإسرائيل فشجَّعني على التخصُّص في الصهيونية. وصدر لي في عام 1965م كُتيب صغير عن الصهيونية باللغة الإنجليزية يُسمى

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

إسرائيل: قاعدة للاستعمار الغربي. وحينما عُدت إلى مصر واصلتُ المسيرة. فكتبت دراسة بعنوان «نهاية التاريخ» حرَّرها الدكتور أسامة الباز وصمَّم غلافها بنفسه فهو يهوى الخط العربي. ثم قدمني الدكتور أسامة للأستاذ محمد حسنين هيكل، الذي قرأ المخطوطة، وعيَّنني باحثاً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، وقام بإرسالي إلى الولايات المتحدة وأعطاني مبلغاً ضخماً لشراء مجموعة كتب كانت بمثابة نواة لمكتبة مركز الدراسات، وبدأت رحلة التخصص في الصهيونية إلى أن استقلت من العمل بالجامعة عام 1990م. وأنا أعتبر نفسي محظوظاً بلقائي بالأستاذ هيكل، الذي فتح لي صفحات الأهرام وقدَّم لي الدعم المادي لشراء الكتب، بالإضافة إلى الدعم الأدبي والمعنوي بمتابعته كل ما أكتب ومُناقشتي فيه. وهذا الأمر مُستمر حتى الآن، وأعتبر نفسي محظوظاً أيضاً بالصداقة التي نشأت بيننا فهو يسمح لي بأن ألتقي به مرة كل شهر. وفي الصيف تتعدد لقاءاتنا أكثر من ذلك»[1].

وعن الشَّخصيات التى قابلها فى الولايات المتحدة وتركت أثراً عميقاً فيه يقول الدكتور المسيري: بعد وصولي إلى الولايات المتحدة عام 1963م قضيتُ عاماً في جامعة كولومبيا حيث تعرفت على إدوارد سعيد بشكل عابر، فلم يكن آنذاك مهتما بالسياسة. ثم انتقلت إلى جامعة رتجرز بولاية نيوجرسي حيث التقيتُ بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب «الغرب والعالم: تاريخ العالم من خلال موضوعات» ونشأت صداقة عميقة بيننا (وقد قُمت بترجمة الكتاب إلى العربية أنا وزوجتي الدكتورة هدى حجازي ونُشر في سلسلة عالم المعرفة

(1) المصدر السابق.

بالكويت). كان كلانا آنذاك ماركسياً، ولكننا كُنا ماركسيين (بِشَرْطَة) إنْ صحَّ التعبير، فقد كانت عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، إذ إننا كنا نؤمن بالإنسانية الماركسية ونهتم بدور الأفكار والأفراد في التاريخ. وتعرَّفت على البروفسور ديفيد وايمر، ونشأت بيني وبينه صداقة فكرية وشخصية عميقة لا تزال مستمرة. وقد أشرف على رسالتي للدكتوراه ولولاه لما حصلتُ على الدرجة العلمية، إذ إنَّ رسالتي كانت تتحدَّى كثيراً من الثوابت الفكرية والنقدية الأمريكية. فقد بيَّنت في هذه الرسالة أن وُولت ويتمان، ليس شاعر الديموقراطية الأمريكية كما يدعي الخطاب التحليلي الأدبي الأمريكي، وإنَّما شاعر الشمولية والمادية الأمريكية. وكان البروفسور وايمر يعتقد أنني نصف عبقري ونصف مجنون، وأن من المفيد للوجدان الأمريكي أن يأتي شخص مثلي من العالم الثالث ليتحدَّى هذا الوجدان. وقد قال الأساتذة الذين ناقشوا رسالتي أن حياتهم لن تسير على نفس المنوال بعد قراءة رسالتي، ومع هذا كرهوا كل ما جاء فيها، واتَّضح هذا أثناء المناقشة، ولكن الدكتور وايمر هبَّ لمساعدتي. وفي النهاية وقع الأساتذة على الرسالة ووافقوا على منحي الدرجة ولكنهم لم يُصافحونني أو يهنئونني، كما هي العادة في مثل هذه المناسبات، بل أداروا ظهورهم لي وغادروا القاعة. وهذا يدل على مدى ضيق أفق هؤلاء الأساتذة، ولكنه يدل أيضاً على مدى سعة صدورهم. فرغم ضيقهم الشديد بأطروحتي إلا أنهم مع هذا وافقوا على منحي الدرجة. ومثل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث في عالمنا العربي[1].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

وعن العلاقة الخاصة بالأستاذ محمد حسنين هيكل يقول: مُنذ عودتي من الولايات المتحدة الأمريكية عام 1970م وأنا ألتقي به مرة كل شهر على الأقل حيث نتحدث في كل شيء، في الفلسفة وفي السياسة أحياناً، إلا أن مُعظم حديثنا يدور حول الفكر والوضع العالمي، لكن بالنسبة لسياسة مصر تحديدا فإننا قليلا ما نتطرق إلى هذا الموضوع، وإن كنتُ بطبيعة الحال أعرف كثيراً من أفكاره. وقد تبناني الأستاذ هيكل منذ البداية، وقرأ كل أعمالي حتى أنه قرأ الموسوعة قبل أن تُنشر، وقد دعمني معنوياً ومادياً وهو يتمتَّع بذاكرة حادة، وبعقل مُبدع قادر على الربط بين الحقائق والأحداث ووضعها داخل أنماط متكررة. لا أعتقد أنه يوجد في مصر مثقف نال مثلي هذا الحظ من التفاعل مع عقل استراتيجي يتَّسم بالعُمق والوضوح مثل عقل الأستاذ هيكل. وقد بدأت علاقتي به منذ عهد الرئيس عبد الناصر، واستمرت حتى الآن، وقد رأيته وهو يُؤلف كتبه ويوثقها، بمعنى أنني دخلت مطبخه كما يقولون[1].

جوانب عايشتُها من حياة المسيري:

تعرَّفتُ على الدكتور المسيري عام 1994م وكنت وقتها مقرراً لأمانة الدعوة والتثقيف بحزب العمل، وكان أمينه العام الراحل الأستاذ عادل حسين (رحمه الله) وكانت مسيرته الفكرية تشبه مسيرة المسيري في أنه كان هو الآخر ماركسياً سابقاً، وكلَّفني الأستاذ عادل حسين بالاتصال بالدكتور المسيري لتنظيم احتفال بالذكرى السنوية الأولى لوفاة القيادي الفلسطيني الراحل الأستاذ أبو السعيد خالد الحسن (رحمه الله)، وكانت

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، تأليف وإشراف: الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 1999م.

هذه الواقعة مدخلا للعلاقة بيننا كما كانت مفتاحاً لمعرفة مفاتيح عالم المسيري، فالراحل خالد الحسن كان مفكراً عربياً إسلامياً كبيرا وكان دائماً يُعد استثناءاً بين الرعيل الأول المؤسس للحركة وكانت أغلبيتهم الساحقة يساريين مُتشدِّدين (ماركسيِّين وقوميِّين).

وعندما صدرت موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية (1999م) كان الإهداء الذي صدَّرها به المسيري إلى الراحل خالد الحسن[1]، ولأهميتها في سياق المراجعة الفكرية التي قام بها المسيري سنتعرَّض للعلاقة بينه وبين الأستاذ عادل حسين بمزيد من التفصيل في الفصل التالي.

ومن الملامح التي لا يُمكن إغفالها في الجوانب التي عايشتُها في علاقتي بالمسيري، ملمح الباحث الدؤوب فهو يعمل بشكل يبعث على الدهشة ويكاد يقضي يومه من أوله لآخره بين الكتب والأفكار من الاستيقاظ إلى النوم، ويصفُ المسيري ذلك بنفسه قائلا: «بدأتُ كتابة الموسوعة[2] وأنا في الخامسة والثلاثين من عمري، وكنت أعمل فيها ليل نهار. أبدأ أحياناً في السادسة صباحاً ولا أنتهي إلا في الثانية عشرة مساء واستمر لمدة أسبوعين دون توقف. ورغم تقدمي في السِّن، فإنَّ حصَّتي من النشاط والصِّحة كانت آخذة في الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطا في الثامنة والخمسين مني في الخامسة والثلاثين. كما أن الله عافاني من أي مرض طوال هذه المدة (باستثناء نوبات المرض الخفيفة المعتادة التي تدوم عدة أيام ولا تُعطل عن العمل، وعملية جراحية

(1) يقول المسيري في الإهداء: كان يوماً عابقاً برائحة التاريخ والأزلية.

(2) إشارة إلى: «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية».

صغيرة دامت عدة أيام). ولذا حينما كان أحد يحدثني عن التقدم في السن كنت لا أفهم ماذا يقول»[1].

وعن المرض الذي أُصيب به المسيري منذ سنوات يقول: يوم أن انتهيت من الموسوعة، عرفت نبأ حَزيناً للغاية (موت زوج ابنتي). وقد لاحظت في ذلك اليوم أنني بدأتُ أفقد النطق أحياناً. وكنتُ أظن أنه عَيبٌ فى فكِّي. وظللت متماسكا مدة شهرين تقريباً، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أي أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثاً على الأرض. ويبدو أن مرضي كان في معظمه نفسياً، نتيجة للإرهاق الذي أصابني من جراء العمل المتواصل في الموسوعة ومن جراء الخبر الذي وصل إلي وأنا مُنهك القوى تماماً بعد الانتهاء منها. فكان جهازي العصبي يتصرف بإرادته مستقلاً عني، إذ قرَّر أن يستجيب لأي شيء ولكل شيء حسبما يعنُّ له، دون تدخل واع مني. وقد حضر لزيارتي صديقي الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، المهندس المعماري، فأخبرته بأنني لا يمكنني أن أتحدّث واقفاً، فضحك وقال: إذن فلتتحدَّث وأنت جالس، ونصحني بالرضا بحسبانه مدخلاً للشفاء. وبالفعل، قبلتُ حالتي وبدأت رحلة الشفاء والعودة منذ تلك اللحظة، فأخلدت إلى الراحة التامة لأول مرة في حياتي تقريبا، وقضيتُ إجازة شهرين أمام البحر، امتنعت خلالها قدر طاقتي عن التفكير حتى استرددت جزءاً كبيراً من عافيتي (كنت أعمل مدة أربع ساعات في الصباح وحسب). وأشير لهذه الفترة من حياتي بالزلزال أو الكابوس لأنها جاءت مُفاجئة وكانت بالفعل كالكابوس، وذُقت طعم المرض والموت لا كمقولات مجردة

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

وإنما كتجربة عشتها بنفسي، واستوعبتها بشكل وجودي. ولم ينقذني من هذا الزلزال سوى الرضا وتقبل الحدود. ويضيف المسيري: يبدو أن الله سبحانه وتعالى أراد أن يُرسِّخ فيَّ الإحساس بالمرض والموت. إذ أصبت بمرض يُسمى ميلوما Myeloma وهو نوع من أمراض سرطان الدم. ورغم فُجائية اكتشاف المرض إلا إنني تقبلت هذا الخبر بكثير من الهدوء والرضا، بل إننا حين كنا في شيكاغو أنا وزوجتي لاستشارة الأطباء، كنا نحدد مواعيد الأطباء بما يتفق مع جدولنا «السياحي». فقمنا بزيارة المتاحف والحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية. وتعلمت الكثير في مرضي: أنا لم أمرض مرة واحدة تقريبا في أثناء كتابة الموسوعة، بل وكُنت أتحدث عن السيطرة على الجسد من خلال الإرادة والعزم والإصرار، ولذا أعددت عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء من الموسوعة، ولكني تعلمت من مرضي حُدود الجسد الإنساني وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأت أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذي قبل حيث إنني قضيت بضعة شهور على كرسي ذي عجل وقضيت عاماً تقريباً أتوكأ على عصا (وإن كنت اكتشفت كيف أن الإنسان المعوق يُعوض نُقط النقص فيه من خلال كفاءات أخرى يُطورها).
وتعلمت ما قاله لي أحد الأصدقاء إنه لا يوجد مرض وإنما يُوجد مرضى، أي أنه لا توجد قوانين عامة (أو نماذج مجردة) وإنَّما يوجد أشخاص يصابون بمرض ما ويستجيب كل واحد منهم للمرض بطريقة مختلفة. كما غمرني أصدقائي وتلاميذي بالمحبة، فعادني عشرات منهم ووصل إلي نهر جميل من الأزهار، كان يفيض من غرفتي على بقية المستشفى. وحينما كنت أسير في شوارع لندن، كان كل الناس يساعدوني، وحينما أركب إحدى وسائل المواصلات العامة يتركون لي

مقاعدهم. ففي الشدائد يظهر المعدن الإنساني الأصيل وجوهر الإنسان التراحمي. وحيث إنَّ التدهور في حالتي الصحية بدأ يوم أن انتهيت من الموسوعة، انتشرت شائعة طريفة في القاهرة مفادها أن الموساد هي التي وضعت فيَّ الميكروبات التي تسببت في هذه الأمراض. وهذا تطبيق كوميدي لنظرية المؤامرة![1].

وقد كشفت تجربة المسيري عن حجم معاناة المثقف العربي وضآلة المردود المادي لهذا العمل الرَّاقي، فحينما انتهى من كتابة الموسوعة كان خالي الوفاض تماماً فقدَّم طلباً للحكومة المصرية كي يُعالج على حساب الدولة، ولم يصله الرد حتى الآن، ولكن من كرم الله ولطفه أن جاء لزيارته صديق من المملكة العربية السعودية هو الأديب حمد العيسى وعرف بحالته وخاصة أنه كان يناقش آنذاك مع زوجته كم من النقود سيقترض من أولاده ومن البنوك. فكتب مقالاً في إحدى الجرائد السعودية، فعلم مكتب الأمير عبد العزيز بن فهد بالموضوع، فقاموا هم بتكاليف العلاج. بل عرضوا على الدكتور المسيري أن يرسلوا له طائرة خاصة لتُقلَّه إلى الولايات المتحدة الأمريكية[2].

وقد تُوفي الدكتور عبد الوهاب المسيري عن سبعين عاما في الثالث من يوليو 2008م، بعد أن ترك عددا كبيرا من المؤلفات المهمة التي أسست مدرسة جديدة في الفكر الإسلامي، وقد رحل بعد معاناة طويلة مع المرض حيث نُقل يوم الثلاثاء 1 يوليو إلى مستشفى فلسطين في

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

(2) المصدر السابق.

القاهرة حيث لفظ أنفاسه الأخيرة. وكان الحضور الاستثنائي لرموز التيارات السياسية والمدارس الفكرية المختلفة في مصر شهادة على التأثير الكبير الذي أحدثه في الحياة الثقافية العربية.

الفصل الثاني

التحولات

«المراجعةُ الفكرية» تعبير يُقصد به الانتقال من رؤية معسكر فكري لمعسكر آخر، ومن تبنِّي رؤية فكرية للذات والآخر والعالم إلى تبني رؤية مغايرة، ورغم أن الظاهرة ليست طارئة على الساحة الثقافية المصرية، فإنَّ المصطلح يعدُّ حديثاً نسبياً، دفعت لبلورته موجة من التحولات المتزامنة ـ تقريباً ـ شهدتها مصر خلال عَقْدي السبعينات والثمانينات كان تأثيرها مستمداً من الوزن النسبي الكبير لمن قاموا بها. وقبل استعراض ملامح الظاهرة كمدخل لتجربة المراجعة الفكرية عند عبد الوهاب المسيري نودُّ تأكيد بعض الحقائق المتصلة بالفكرة المجردة.

فالمراجعةُ تعبير عن حيوية فكرية، فمن لا يُراجع أبداً إما أنه ممَّن يُقدسون قناعاتهم حتى لو كانت في أمر جزئي أو موضوع خلافي، وإما أنهم مرضى بالكسل العقلي القريب من «العاهة»، ومن الوقائع التي تُشير إلى هذه اليقظة العقلية التي يفتقر إليها العاجزون عن مراجعة أفكارهم، واقعة حدثت للدكتور عبد الوهاب المسيري من المؤكد أنها مرَّت بكثير

من أساتذة الأدب الإنجليزي العلمانيين دون أن تُثير فيهم رغبة في التأمل، ففي حواره مع الإعلامية سوزان حرفي في كتاب «حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري» المشار إليه سلفاً، يقول المسيري: أثناء التدريس في كلية البنات عام 1970م. كنتُ قد ألقيت محاضرة عن الاستنارة الغربية نوَّهتُ فيها بمناقبها الكثيرة بما في ذلك عقلانيتها. ولكنني في المحاضرة التالية كنتُ أدرّس الشعر الإنجليزي الحديث، وكان الدور على قصيدة ت.س. إليوت: «الأرض الخراب»، فتحدثت عن أزمة الإنسان الحديث وتفتُّته واغترابه عن ذاته وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقي محاضرتي، أَحْسَسْتُ بسُخفي الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهي في ظلمات الأرض الخراب؟ كيف يمكن أن أُبشِّر بالحضارة الغربية باعتبارها حضارة الاستنارة من الساعة التاسعة حتى الساعة التاسعة وخمس وخمسين دقيقة، ثم أبيِّن لنفس الطالبات أنها في واقع الأمر حضارة الأرض الخراب من الساعة العاشرة حتى الساعة العاشرة وخمس وخمسين دقيقة؟ كان لابد أن أجد تفسيراً كلياً قادراً على تفسير هذا التناقض، والوصول إلى الوحدة الكامنة خلف التنوع، بل خلف التناقض الظاهر الواضح!

والظاهرة أقدم بكثير من اللحظة الثقافية العربية الإسلامية الراهنة، بل لها جُذور دينية، فقد كان أئمة الإسلام يعتبرون أنَّ العودة للحق نوع من التعبد؛ فالإمام الشافعي كان يقول: «إنِّي لأتديَّن بالرجوع عما كُنت أرى إلى ما رأيته من الحق»، غير أنَّ الأصولية العلمانية ترفض أن تعترف بحقيقة هذه التحولات الفكرية المهمة، وتصف بعض هؤلاء المفكرين الذي اختاروا الاتجاه الإسلامي بقناعتهم الشخصيَّة بكل نقيصة.

وقد ازداد الاهتمام بها كظاهرة فكرية فكانت للمرة الأولى موضوع رسالة أكاديمية نُوقشت مؤخراً في إحدى الجامعات المصرية، وتنطلق الرسالة من فرضية أن هزيمة يونية 1967م كانت المحرك الرئيس لهذه التحوُّلات، فقد استبشرت بعض الاتجاهات العلمانية خيرًا بالهزيمة العربية عام 1967م ورأى المفكر اليساري صادق العظم أن هذه الهزيمة «تُبشر بانهيار الدين، كآخر حصن في يد البرجوازية لمواجهة الماركسية»!، غير أنَّ هذا الفأل خاب وكانت تلك النكسة العربية تحولا نحو الدين، سواء على المستوى الجماهيري أو قطاعات النُّخبة؛ فشهدت السنوات التي أعقبت الهزيمة حالة من الترحال الفكري لعدد من المفكرين اليساريين والعلمانيين ومن اتجاهات أخرى نحو الفكر الإسلامي، وكان لهؤلاء تأثيرهم الواضح على مسار الفكرين الإسلامي والعلماني[1].

وتناولت الرسالة التحولات الفكرية لعدد من المفكرين العلمانيين نحو الاتجاه الإسلامي مثل: المستشار طارق البشري، والدكتور عبد الوهاب المسيري، والأستاذ عادل حسين، والدكتور محمد عمارة وغيرهم، وذكرتُ أنها جاءت متزامنة مع ظهور الصحوة الإسلامية في مصر وهو ما أضفى على تلك التحولات أهمية خاصة كما عرَّضها

(1) ناقشتها أطروحة ماجستير بجامعة القاهرة: التحولات الفكرية نحو الاتجاه الإسلامي بمصر، تقرير: مصطفى عاشور، المصدر: موقع وسطية أون لاين ـ :http//wasatiaonline.net ـ فقد حصل الباحث المصري هاني علي نسيرة على درجة ممتاز في أطروحته للماجستير التي جاءت تحت عنوان «ظاهرة التحولات الفكرية نحو التوجه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين»، والتي نوقشت بتاريخ 16/ 2/ 2008. بقسم الفلسفة بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة ولم تنشر حتى الآن.

لاتهامات علمانية صوَّرت تلك التحوُّلات على أنَّها لم تنتج عن قناعات شخصية وإنما جاءت للبقاء في المشهد ومحاولة اجتذاب قطاعات جماهيرية. ورغم أن التحولات الفكرية هي حالة متكررة لدى المفكرين والعلماء في المسيرة الإنسانية، وتعبر عن رحلة طويلة من القلق الفكري ومحاولة البحث عن إجابات لأسئلة لم يكن في إمكانية القناعات السابقة أن تجيب عليها، في حين أن القناعات اللاحقة تملك قدرًا من الإجابة على تلك التساؤلات وتطمين ذلك القلق الفكري وربما الوجودي أيضاً، فإنَّ التحولات قد تكون ردة فعل من الذات على الأخطار المحدقة بها من الآخر؛ لذا تتحصَّن الذات بتراثها وهويتها ومرجعيتها في مواجهة الآخر، كذلك قد تكون التحولات ناجمة عن فشل القناعات السابقة في إرواء العطش الروحي والوجداني والنفسي والإيماني؛ فيلجأ المفكر للتحول عن تلك القناعات إلى غيرها. لكن التحوُّلات الفكرية ليست على درجة واحدة، فمنها تحولات جزئية؛ حيث يتحول المفكر عن بعض قناعاته السابقة نحو قناعات جديدة، وهناك تحوُّلات كلية حيث يتحول المفكر كلية من فكر إلى فكر ومن مُعسكر إلى آخر، حتى وإن استخدم بعض أدواته البحثية والمنهجية السابقة، وربما مارس نقداً فكرياً ومنهجياً لقناعاته السابقة[1].

ورغم أنَّ المراجعات التي ساهمت في تبلور الظَّاهرة هي تلك التي شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، فإنَّ النصف الأول من القرن

(1) أنظر: أطروحة ماجستير بجامعة القاهرة: التحولات الفكرية نحو الاتجاه الإسلامي بمصر، تقرير: مصطفى عاشور، المصدر: موقع وسطية أون لاين ـ http://: wasatiaonline.net ـ المصدر السابق.

نفسه شهد تحولات نحو التوجه الإسلامي تميَّزت بالاشتباه وعدم الحسم وضعف التأسيس النظري، وعدم الوضوح، ووجود الصيغ الاعتذارية عن كتابات سابقة، لكن مع عدم وجود مراجعة نقدية جادة لها؛ فكانت تلك المراجعات أشبه بـ«التوبة آخر العُمر»، ومن أمثلتها مراجعات «قاسم أمين» و«علي عبد الرازق» و«طه حسين»؛ فمثلا «قاسم أمين» حمد الله تعالى لأنه «خَذل دعوته، واستنفر الناس إلى مُعارضته». كما أن البعض في تلك الفترة أجرى مراجعة وتراجعا عن أطروحاته السابقة لكنها لم تكن مفصلة مثل مشروعه السابق، ومثال ذلك منصور فهمي (المتوفى 1959م) الذي سافر في بعثة علمية إلى باريس 1908م وحصل على الدكتوراة حول «أحوال المرأة في الإسلام»، وأساء فيها للنبي صلى الله عليه وسلم إساءات كبيرة تأبى الأقلام أن تُعيد ما كتبه لتطاوله على نبي الإسلام، ثم انتهى به الحال لرفض التصور الغربي عن المرأة قُبيل وفاته. وكذلك «إسماعيل مظهر» الذي يُعد من أبرز دعاة الإلحاد في العالم العربي وقتها من خلال مجلته «العصور» التي ظهرت عام 1927م وكانت تتبنى مقولة الفيلسوف «فيورباخ»: «إنَّ الله فكرة خلقناها»، ثم انتهى به الأمر ليُعلن عام 1932م أنه لم يستطع الوصول إلى اليقين وأنه ينوي الرجوع إلى الفكر الديني، لكن عودته لرحاب الإسلام كانت أشبه بالعودة الصوفية دون مراجعة نقدية لما سبق من قناعاته [1].

وكانت تحوُّلات تلك الفترة معرفية ناتجة عن أزمة وجدان أكثر منها قناعة فكرية جديدة، وتكشف في أقصى تجلياتها عن محاولة

---

(1) المصدر السابق.

لإعادة الاعتبار للوجدان الديني كدين بالمعنى القلبي وليس كمنظومة اجتماعية شاملة. وكان النصف الثاني من القرن العشرين أكثر فوراناً فكرياً وسياسياً، فكان هناك تركيز على الهويَّة، ورفض التبعية للغرب، والدعوة لمواجهة المشروع الصهيوني.. وقد اتَّسمت تحولات النصف الثاني من القرن العشرين بعدة سمات أهمها: الاتِّساع حيث تعددت نماذجها مثل: المستشار طارق البشري وخالد محمد خالد وعادل حسين وغيرهم، كما شهدت تحولات جزئية لبعض الفلاسفة مثل: عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود. كما تتَّسم هذه التحولات بالحسم حيث كانت أكثر حسماً ووضوحاً في الاعتراف الشُّجاع والتأسيس المضاد لما كانت عليه في السابق، كما حملت تقارباً بين بعض من هؤلاء في الجانب الفكري والأيديولوجي مع الحركة الإسلامية المُعتدلة. كما غلبت في تلك الفترة تصورات النهضة القائمة على الأسلمة الشاملة ومركزية الدين في الحياة وعدم اقتصاره على الجانب الروحي والإيماني المحض، وهو ما شكل نقلة نوعية في الخطاب الإسلامي المعاصر سواء في أدوات بنائه أو في جدله ورُؤاه، واستطاع هؤلاء المتحوِّلون التأسيس لمفاهيم مثل «أسلمة المعرفة» وأجروا مراجعات نقدية لأطروحات الفكر الإسلامي، وأبدعوا لغة مفاهيمية أكثر عصرية في الفكر الإسلامي[1].

ويُشكل التحول الفكري في حياة عبد الوهاب المسيري مَعْلماً مهماً، أولاً لأنَّه يشير إلى شخص مهموم بالبحث عن هوية ونظَّارة يرى العالم من خلالها، والغريب أن الرجل الذي عُرف كماركسي سابق

(1) المصدر السابق.

يكشف النقاب في سيرته الذاتية عن انتماء سبق انتماءه الشيوعي، يقول إنَّه في مرحلة مبكرة من حياته ولفترة قصيرة انضم لجماعة الإخوان المسلمين، ويُضيف المسيري: في هذه الفترة المبكرة انْضممتُ إلى جماعة الإخوان المسلمين، ثم خرجت منها لأنَّني لم أجد في برنامجهم حينذاك ما يُجيب على كل الأسئلة الفكرية والسياسية التي بدأت تشغل بالي. ثم تعمَّقت الأسئلة الفلسفية والفكرية فبدأت أتجه نحو الماركسية وتمَّ تجنيدي في الحزب الشيوعي الموحد، الذي ظلَّ موحَّداً عدداً من الشهور، وكان المفكر محمود أمين العالم ـ على ما أظن ـ هو سكرتير عام الحزب، ولكن الحزب انقسم بعد ذلك إلى عدد من الأحزاب، لا أعرف عددها على وجه الدقة. وعقب قيام ثورة يوليو انضممت إلى هيئة التحرير فقد كنت شأني شأن الكثيرين في جيلي، نرى أن سبيل النهضة والتنمية هو الحزب الواحد، والدولة المركزية القوية. وأعتقد أن تجربتنا التاريخية في مصر والعالم الثالث أثبتت خلل هذه الرؤية. والظاهرة التي تَستلفتُ الانتباه هي قوله: «الطريف في الموضوع أنني اكتشفت أنَّ كثيراً من الشيوعيين في دَمِنْهور كانوا أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين قبل دخولهم الحزب الشيوعي والعكس بالعكس!!»[1].

ويستطرد: «تمَّ تجنيدي في الإسكندرية حين كُنت أدرس في الجامعة عام 1954م وكنت مسئولاً عن خلية من ثلاثة أفراد، وبعد ذلك تمَّ تصعيدي لأصبح عُضواً في لجنة الرمل، وأصبحت مسئولاً عن مصنع شربيت لتجفيف البصل في حي الحضره، وقد نظَّمت فيه

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - مصر ـ 2005م ـ ص 49. و:حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

إضراباً استمر 15 يوما. هذا المصنع كان يملكه الخواجة شربيت، وكان على بعد خطوات من مصنع هامبورجر (المفتاح) مصنع للملابس الداخلية كان يمتلكه والدي، وبالطبع كانت مسألة متناقضة جدا»[1].

«في هذه الأثناء كُنت مهتماً بالثورة البروليتارية ومعادياً للرأسمالية، وبعد ذهابي إلى أمريكا، تم تأميم مصنع أبي عام 1964م. والطريف في الموضوع أن والدي أثناء شراء هذا المصنع، كنت أحذِّره، لأنني بسبب خلفيتي الماركسية كنت أدرك بعض آليات الاقتصاد الاشتراكي، وتأكدتُ من أنَّ التأميم آتٍ لا محالة، أي أنني وظَّفت معرفتي الاشتراكية في خدمة الرأسمالية! والمُضحك في الأمر أن والدي قبل أن يشتري المصنع ذهب وقابل رجال الثورة الذين أكدوا له أنهم مع الرأسمالية الوطنية، ومع التصنيع، فأخذ والدي جزءاً كبيراً من ثروته التي ادَّخرها من التجارة، واشترى بها هذا المصنع. كان والدي يؤمن بالتراكم الرأسمالي ولذا كان لا يُبدد ما يحققه من أرباح في الترف الاستهلاكي السفيه (كما يفعل رأسماليو هذه الأيام) فلم يكن يسمح لنا بركوب سيارته الملاكي، التي خصصها لكبار العملاء، وكان يرفض أن يشتري فيلا فاخرة لنا، وكان أثاث منزلنا بسيط لا يوجد فيه أي بهرجة، وكانت نصيحتي له أن يشتري عقارات وجواهر ويحتفظ بها إن أراد أن يُنقذ ثروته، أي أن يُصبح جزءاً من الرأسمالية الخاملة الجبانة، فآخر ما يؤمم في دورة الاقتصاد الاشتراكي هي العقارات الخاصة. لكنه لم يصدقني، وقال عني أنني ثوري أفهم في الشعر ولا أفهم في أي شيء

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

آخر. ولم يُدرك أن التحليل الماركسي له فعاليته وصدقه في قراءة الواقع الاقتصادي»[1].

«في هذه الآونة قُمت بترجمة كتاب ماوتسي تونغ عن التناقض، وكانت أول ترجمة عربية لهذا الكتاب المهم، كنت أرى تركيزه على التناقض مسألة مهمة ومختلفة عن النزعة الهيجيلية الماركسية التي تصفي الثنائية وترى أن ثمة نقطة ينغلق فيها الجدل حين تتَّحد الفكرة المطلقة مع الطبيعة، والزمني مع اللازمني والمطلق (وهي نقطة نهاية التاريخ). وقد لاحظت خلال فترة وجودي في الحزب الشيوعي المصري أن كثيراً من الشيوعيين المصريين، لا يوجد عندهم إيمان بأهمية التنظيم أو بآليات السِّرية. أذكر أنني كنت أجلس مع أعضاء الخلية التي كنت مسئولاً عنها في حديقة الشلالات في الأسكندرية، وكان المفروض ألا يعرف أحد عن هذا الاجتماع إلا المسئول عنِّي في الحزب. ولكني وجدت شخصاً جاء وانضم لنا. وحينما أخبرته أنه من الناحية التنظيمية كان من المفروض ألا يعرف زمان ومكان الاجتماع. فما كان منه إلا أن قال أنه أراد أن يستفيد من علمي، فكانت هذه هي نهاية علاقتي التنظيمية. وقد لاحظت كذلك أن كثيراً من أعضاء الحزب كانوا مشغولين دائما بخلاص الذات، وليس خلاص المجتمع، ويميلون إلى النزعة الاستشهادية. ويكفي أن أذكر أنه بعد القبض على الشيوعيين المصريين عام 1959م، لم تنجح قوات الشرطة في القبض على حوالي عشرة منهم، هؤلاء العشرة أصابهم الانهيار، لأنَّهم لم يتم القبض عليهم مع زملائهم، فبذلوا جهوداً

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

كبيرة حتى تمَّ القبض عليهم والحمد لله. هذا الحرص على أن يُقبض عليهم، وأن يكونوا مثل الآخرين، كان بدافع دفع تهمة أنهم عناصر من الأمن والمباحث عن أنفسهم، وهي تهمة كانت سائدة في أوساط الشيوعيين يوجهها كل واحد منهم للآخر إن اختلف معه»[1].

ويُؤرخ المسيري للمرحلة الأولى من المراجعة بقوله: ومن الطَّريف بدأتُ إعادة اكتشاف الإسلام حينما كُنت فى الغرب، أولاً من خلال المتاحف التى تعرفت فيها على عظمة الحضارة الإسلامية من خلال الأجنحة الإسلامية، ثم من خلال الدراسات المختلفة مثل أعمال بعض المستشرقين ممَّن قدموا دراسات ذات مقدرة تفسيرية عالية للحضارة الإسلامية، والذين يُحاولون دراسة الإسلام كنسق فكري مستقل. كما تأثرتُ بدراسات سيد حسين نصر ومالك بن نبي وفضل الرحمن، ثُم فيما بعد مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي[2].

ويُحدد الدكتور عبد الوهاب المسيري مصادر مُحددة للأفكار الرئيسة في عملية المراجعة قائلا: من أهم الكتب أيضا التي أثرت فيّ بعد أن تبلورتُ فكرياً كتاب علي عزَّت بيجوفيتش الذي يحمل عنوان: «الإسلام بين الشرق والغرب»، ولو كنتُ قرأت هذا الكتاب في مقتبل حياتي الفكرية لوفر عليّ وقتا كبيراً، لأنه قدَّم رؤية إنسانية إسلامية للكون،

---

(1) المصدر السابق. ويشير الكاتب الفلسطيني بلال الحسن إلى أنه ترجم كتاب ماوتسي تونغ عن (التناقض) وهو في التاسعة عشرة من عمره. (غياب المسيري: الرجل الذي حاصر الفكر الصهيوني بالكلمات (مقال) بلال الحسن ـ 6 ـ 7 ـ 2008م ـ الشرق الأوسط اللندنية)

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

رائعة وعظيمة. (تماما مثل منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكتابات دكتور طه جابر العلواني ودكتور عبد الحميد أبو سليمان)، فبيجوفيتش ينطلق من الإنسان إلى الماوراء ومنه إلى الله، وليس من الله إلى الإنسان كما يفعل كثير من المفكرين والدعاة. فعلى سبيل المثال فهو يذهب إلى أن الإنسان كائن ميتافيزيقي، دائم البحث عن المعنى، وأنه لا يمكنه أن يدور في إطار النموذج المادي وحسب، ولذا لا بد أن يؤمن بشيء ما مُتجاوز للسَّطح المادي، فإن لم يؤمن بالإله، فإنه قد يؤمن بالعرق أو بالجنس أو بالآيس كريم، فهي ميتافيزيقا بلا أعباء أخلاقية. وقد حاول بيجوفيتش تقويض النظرية الداروينية المادية ليس عن طريق الإتيان بأدلة علمية وإنما عن طريق توضيح عجزها عن تفسير كثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. فيُشير إلى مقدرة الإنسان على أن يُضحي بنفسه من أجل الآخرين وكيف أن هذا يتنافى مع القوانين الطبيعية. وكيف أنَّ النظرية الداروينية تعجز عن تفسير ظاهرة الفن على سبيل المثال. فيقول إنَّ النظرية الداروينية قد تُفسر الجانب التشريحي لذراع أي إنسان، ولكنها لا يمكنها أن تفسر ذراع مايكل أنجلو.

وهو يرى أنَّ أصوله الثقافية ساعدته على هذه المراجعة الجذرية، بل إنَّه يعتبر أن التحوُّل كان حتمياً لسبب بسيط لأنه من البداية كان عنده إيمان بالإنسان ككائن مُركَّب لا يمكن ردَّه لقوانين المادة البسيطة. وإلى جانب كل هذا، كان هناك في نهاية الأمر المخزون الضخم من التراث الديني الإسلامي وتجربتي مع المجتمع التقليدي في دمنهور في الطفولة والصِّبا. وأُحبُّ أن أشير إلى أن هناك شيئاً ثابتاً، لم يتحول أبداً، خلال تجوالي الفكري والفعلي، وعبر تحولاتي الفكرية الكثيرة، وهو إيماني بالإنسان كمقولة مستقلة عن قوانين الطبيعة، وإيماني بمقدرته على تجاوز

ذاته الطبيعية وظروفه الاجتماعية والتاريخية. وهذا الإيمان هو الذي دفعني إلى اعتناق الماركسية، وهو أيضاً الذي دفعني إلى استيعابها وتجاوزها، حتى وصلت إلى رحابة الإيمان بالإنسان والله. فالإنسان المتجاوز لقوانين المادة هو أكبر شاهد عندي على وجود الله[1].

ومن المفارقات التي يرويها المسيري في مرحلة المراجعة الفكرية أنَّ من الأمور التي لاحظها بشكل مباشر وهزَّت مقولاته المرجعية وكان من الصَّعب استيعابها داخل النموذج التفسيري الحاكم، أنه اكتشف خلال إقامته بالولايات المتحدة الأمريكية أن كل أصدقائه من أصل: إما كاثوليكي وإما يهودي وبدأت هذه المسألة تُحيره لأنه حسب قوله حرفياً: «تعلمت في الدروس الماركسية التي لقنتها أن الدين إن هو إلاَّ أفيون الشعوب، وجزء من بناء فوقي يُمكن رده للبناء التحتي. ومع هذا فإنه لا يصلح أساساً صلبا للتصنيف وللإدراك (فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف ـ كما تعلمنا ـ هو الاقتصادي). ومع هذا لا حظت أن المكون الديني هو الطريقة الوحيدة لتفسير انجذابي للكاثوليك»، وهو يلخص هذا التحول قائلاً: «خلاصة الأمر أنني اكتشفتُ أن الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غير حقيقي) من بناء فوقي ليس له أهمية في حد ذاته، ويمكن تفسيره (كشفه ـ فضحه) في إطار العناصر الاقتصاية، وأن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية. وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقي (إن هو إلا تعبير عن البناء التحتي). . . . . كنتُ قد بدأت أشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية في

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

الواقع المادي الصلب وليست جزءا مُغلقاً من عالم الغيب، أي أن الدين أصبح تدريجياً في تصوري جزءاً من الكيان التاريخي الإنساني ليس منفصلاً عنه. ولذا، بدأتُ أتعرف على التجربة الدينية الإسلامية لأفهم منطقها الداخلي»[1].

وفي تجربة المراجعة تداخل العام والخاص، وبطبيعة الحال فإنَّ التحول تمَّ على درجات، بدأت بتجارب إنسانية بسيطة مثل قصة حُبي للدكتورة هدى التي لم أتمكن من تفسيرها مادياً، ولذا ظللت أبحث في الكتابات الماركسية إلى أن وجدت تعريف ماركس للزواج بأنه علاقة اقتصادية مُفعمة بالحب، أي أنه سقط في ثنائية إيمانية تميز بين المادة [(علاقة اقتصادية) والروح والحب]. ثم جاءت ابنتي نور، وهنا يروي الدكتور عبد الوهاب المسيري هذه القصة: عندما وُلدت ابنتي نُور طفلتنا الأولى كنتُ ساعتها مازلت ماركسياً، جلست أتأمل فى كل أبعاد هذه التجربة أربعة أو خمسة أيام في ضيق وحيرة من أمري فكنت أتساءل: هل من المعقول أن تكون هذه الطفلة مجرد نتاج لبعض الإنزيمات والغُدد، أم أن هناك شيئاً إنسانياً فريداً لا يمكن تفسيره مادياً؟ كيف تُولد طفلة من رحم أُمها، وفور ولادتها تنشأ علاقة بينها وبين أمها، أنا لست جزءاً منها؟ وزوجتي وزميلتي وصديقتي وحبيبتي، تصبح فجأة أُماً، لها عالمها الخاص، لا أنتمي إليه؟ لم أسترح من كل هذه التساؤلات إلا بعد كتابة قصيدة، وحين نظرت إلى القصيدة وجدتها تضم صورا مجازية دينية عديدة، فتساءلت كيف يمكن لإنسان مادي أن يكتب قصيدة دينية؟ هل

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ مصر ـ 2005م ـ ص 182 ـ 184.

فشل النموذج المادي في تفسير لحظة الولادة وارتباط الأم بابنتها وارتباطي بها؟[1]

من ناحية أخرى فإنَّ التحول لم يكن عملاً «عقلانياً» محضاً بل كانت له أبعاده النفسية، بل إنَّ المسيري ـ وحسب كتاب « حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري»: «قاوم» الإيمان بشدة، وهو يصف هذا البُعد المهم من أبعاد التفاعل الإنساني مع الأفكار قائلاً: أحيانا يُخيَّل لي أنه لم يقاوم أحد الأيمان الديني أكثر منِّي، وذلك بسبب نزعتي العقلية الحادة، فلم تحلَّ النماذج التفسيرية المركبة (التي تذهب إلى أن هناك قانونين: واحداً للإنسان والآخر للمادة) محلَّ النماذج التفسيرية المادية البسيطة (التي ترى أن هناك قانوناً مادياً واحداً يسري على كل من المادة والإنسان) دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. وبرغم إحساسي بقُصور الفلسفة المادية، وبرغم التناقضات الصارخة بين النموذج المُهيمن من جهة، وتجربتي وسلوكي وإحساسي بما حولي من جهة أخرى، وبرغم محاولتي التملُّص بعض الشيء من المقولات المادية المصمتة، فإنَّني حاولتُ في الوقت ذاته أن أمكث داخل حدود الفلسفة المادية قدر استطاعتي، فإسقاط النموذج المهيمن وإحلال آخر محله ليس مسألة سهلة أو هينة. ولذا بدأت أبحث عن مقولات زمنية (مادية) تتَّسم في الوقت ذاته بقدر من الثبات والتجاوز في عالم الصيرورة المادية وتصبح هي مرجعيتي النهائية ومصدر القيمة والغاية والاتجاه. باختصار شديد، حاولتُ أن أنقذ مقولة الإنسان الحر

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

المستقل من السقوط في حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويا لها من مُفارقة!.

ويُضيفُ الدكتور عبد الوهاب المسيري في المصدر نفسه: كانت الأسئلة تُطاردني وتُنهكني، خاصة حينما آتي بفعل فاضل، يكلفني الكثير. إذ كان علي كل مرة أن أتخذ قراراً وجودياً، ليس له أي أساس في النموذج المادي المهيمن: أن أفعل الخير وأتحاشى الشر وأدفع الثَّمن. وهذا أمر مرهق حقاً أن يفكر المرء بتوتر شديد في كل موقف يواجهه، ويوازن الأمور ويحكم عليها من منظوري نموذجين متناقضين: واحد مادي والآخر إنساني، ثم يُقرر وجودياً، ودون سبب واضح، أن يختار الثاني دون الأول. وقد استمر بحثي المحموم لمدَّة رُبع قرن قبل أن أصل إلى ما وصلت إليه من اقتناعات إيمانية.

وهذه الحزمة من الرغبات المتعارضة ربما تكون من أكثر تحليلات المسيري صراحة وإثارة في حديثه عن المراجعة الفكرية التي من الواضح أنها كانت شاقة وثرية لم تنفرد الأفكار النظرية بحسم نتيجتها على النحو الآلي الذي يتصوره كثيرون، ولعلَّ هذا مما يساعد على تفهم حقيقة أنَّ المثير الواحد ـ سواء كان مثيراً مجرداً أو متعيِّناً ـ تنتج عنه استجابات متفاوتة، بل ربما متناقضة بحسب درجة التفاوت والتناقض بين إنسان وآخر.

ويستطردُ المسيري: داخل النموذج المادي يمكن أن يتحدث المرء عن أنزيمات عامة ولا يمكن الحديث عن لحظة معينة لها خصوصيتها يتمُّ فيها هذا الفعل الإنساني الذي ينتج الأشياء الإنسانية المركبة بهذا الشكل. ومن الواضح أنني حين كتبت هذه القصيدة كتبتها بكل كياني

بوعيي ولا وعيي وبعقلي ووجداني، فتمكنت من تجاوز النموذج المادي الذي هيمن على فكري، ولكنه لم يُهيمن على وجداني أو أعماقي. ثم توالت الثغرات وتزايدت، وهكذا فرضت الثنائية نفسها على مرة أخرى. وتوالت هذه المواجهات مع النموذج المادي، إلى أن انتهى بي الأمر أن قررتُ أنه نموذج قد يصلح في تفسير عالم الطبيعة والمادة، وبعض جوانب الوجود الإنساني، لكنه لا يصلح في تفسير الإنسان في كُلِّيته[1].

وقد خصَّص المسيري الفصل الرابع من كتابه «دراسات معرفية في الحضارة الغربية»[2] لحوار مطول مع المؤرخ الأمريكي كافين رايلي متناولاً قضاياً متعددة مما جاء في كتاب الأخير «الغرب والعالم»[3] الذي ترجمه المسيري وزوجته الدكتورة هدى حجازي إلى العربية ونشر ضمن سلسلة عالم المعرفة. وقد نشأت بين الرجلين كما أشرنا في الفصل السابق، علاقة فكرية وثيقة بدأت عام 1964م حين التقيا للمرة الأولى وكان كل منهما ماركسياً وإن كانا سوياً لديهما تحفظات على التفسيرات الاختزالية للمادية البسيطة. وعلينا أن نتذكر أن هذه الصداقة التي جمعتهما في الستينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية تمت في فترة ثورة الشباب الأمريكي ضد المجتمع بإمبرياليته

(1) حوارات مع الدكتور المسيري، مصدر سابق.
(2) دراسات معرفية في الحضارة الغربية، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق - مصر ـ 2007م.
(3) الغرب والعالم: تأليف كافين رايلي، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب المسيري، (بالاشتراك مع الدكتورة هدى حجازي) (جزءان) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ 1985م.

واستهلاكيته، وكان كلاهما نشيطاً في حركة اليسار. وكانا حسب تعبير المسيري يُؤمنان بالإنسانية الماركسية ويهتمان بدور الفكر في التاريخ. يُضيف المسيري: «لم يوافقني كافين في البداية ودخلنا في نقاش حاد»[1]، ويضيف المسيري: كانت شُكوكي بخصوص الرؤية المادية تتزايد بدرجة أكثر حدة من كافين رايلي ولكنه (أي رايلي) مع هذا كان صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه.

ونحن نعرف من قراءة سيرة المسيري ومن كتابيه: «العالم من منظور غربي»[2] و«الحداثة وما بعد الحداثة حوارات لقرن جديد»[3] أن تحولاً كلياً طرأ على رؤيته للعالم. يحدثنا في تمهيده للحوار حول الحداثة وما بعد الحداثة مع الأستاذ التونسي فتحي التريكي عن هذا التحول في بداية الاحتكاك الفكري مع المثقفين الأمريكيين والحضارة الغربية عبر اللقاءات التي كان ينظمها وليام فيليبس رئيس تحرير الباراتيزن ريفيو والتي كان يحضرها: دانيال بل واريفنج هاو ولسلي فيدلر وسوزان سونتاج حين اكتشف ـ وهو المؤمن بالعقلانية والاستنارة وقُدرة الإنسان على تغيير واقعه وتجاوز ظروفه ـ اهتمام كبار مثقفي الولايات المتحدة باللاوعي والأساطير والانتحار والمخدرات واللذة الجنسية والشكل الذي لا مضمون له أو المضمون الذي لا يمكن لشكل أن يحتويه. ويُوضِّح لنا المسيري أن إدراكه المبكر لهذا التطور للفكر الغربي تجاه اللاعقلانية

(1) الغرب والعالم: تأليف كافين رايلي، ص 123.

(2) العالم من منظور غربي، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة ـ 2001م.

(3) الحداثة وما بعد الحداثة، الدكتور عبد الوهاب المسيري، (بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي)، دار الفكر ـ دمشق ـ 2003م.

والعدمية قد غيَّر الصورة الإدراكية التي ينظر من خلالها إلى هذه الحضارة[1].

ويُحدِّد المسيري النقطة المعرفية الأكثر وضوحا في عملية المراجعة الفكرية بأنها دراسته للنظرية «البنيوية»، وهو يفسر هذه الصِّلة قائلاً: قضيتُ بعض الوقت فى دراسة البنيوية لأنني عندما بدأت أنتقل من الماركسية لأبحث عن نموذج تفسيري آخر، وجدت أن الماركسية دائما تتحدث عن أن البناء التحتي هو البناء المادي وأن البناء الفوقي هو الأفكار، وأن البنية التحتية هي التي تفرز البنية الفوقية، وذلك دون أن تُبين كيف يحدث ذلك. وقد قال سارتر: «إذا كان بول فاليري بُورجوازياً صغيراً، فلماذا لا يكون كل بورجوازي صغير بول فاليري؟»، وهذه إشكالية حقيقية دفعتني إلى الاهتمام بالفلسفة البنيوية. ونحن في عالمنا العربي نهتم أكثر بالمضمون، والمضمون مثل الرمال المتحركة ومثل المعلومات لا بنية محددة لهم، وأعتقد أن «البنية» هي النقطة التي يتقاطع فيها الشكل بالمضمون بحيث يصبح المضمون شكلا ويصبح الشكل مضموناً. وقد فشلت في أن أجد ما أبحث عنه، أي حل إشكالية علاقة البناء الفوقي بالبناء التَّحتي. وتدريجياً أكتشف أن البنيوية معادية للإنسان، بل إنها تُميته (على حد قول جارودي). ويُمكن القول إنَّ مفهوم البنية في الفكر البنيوي حل محل مفهوم المادة عند ماركس. لكن مع هذا أزعم أن الفلسفة البنيوية تتضمن منهجا من الممكن أن يتم تخليصه من أصوله الفلسفية ويُستخدم في تفسير كثير من الظواهر[2].

---

(1) الحضارة الغربية والحنين إلى الأخلاق، مقال الدكتور عبدالملك بن منصور، جريدة الجزيرة، السعودية ـ 14 ـ 5 ـ 2007م.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

ويتوقَّفُ المسيري بشكل خاص أمام المفكر الفرنسي روجيه جاروي الذي أثَّر بقوة في تكوينه الفكري، يقول المسيري: حينما كنتُ ماركسياً في الستينيات لاحظت أنني مُهتم بروجيه جارودي، وكان آنذاك أهم مُنظر ماركسي في الحزب الشيوعي الفرنسي، وعندما تأملت في كتاباته وجدت أنه مهتم بالجانب الإنساني في ماركس وليس بالجانب الذي يُسمونه علمياً. وأن تناوله للماركسية مختلف لأنه مثلاً كان مهتماً بالفيلسوف الألماني فيخته كمصدر من مصادر فكر ماركس، كما كان مهتما بالإرادة الإنسانية والتجاوز، وكان من أوائل من طالب بالحوار بين الماركسية والكاثوليكية في مقابل الرأسمالية المتوحشة. ومما يجدر ذكره أنني بدأت اقترابي من الإسلام في نفس المرحلة التي بدأ جارودي فيها الاقتراب التدريجي من الإسلام. وأفسر هذا أنه في السبعينيات بدأت أزمة الحداثة الغربية تتَّضح، سواء في الشرق أو الغرب، وأن كثيراً من أمثالي ممن عادوا إلى الإسلام، قد فعلوا ذلك نتيجة لإحساسهم بأن منظومة الحداثة الغربية الداروينية لم تعد قادرة على إدارة المجتمعات الإنسانية، وأنها حوَّلت العالم إلى حلبة صراع بين الحضارات والمجتمعات، وأنها ستُودي بنا جميعاً[1].

وفي محاولة للتوفيق بين عالمين مختلفين تماماً يحاول المسيري البحث عن «مرتكز إنساني» يُقرب بين رؤيته القديمة والجديدة، إذ يرى أن الماركسيين المؤمنين بالإنسان عندهم مشكلة هي أنه إذا كانت المرجعية النهائية للمرء مادية، فعليه أن يُذعن لقوانين المادة، وبالتالي

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

يسقط الإنسان في الحتميات المادية ويطبق عليه السقف المادي بقوانينه الصارمة ويفقد مقدرته على التجاوز وبالتالي يفقد حرية الاختيار ومسئوليته الخُلقية ويتخلَّى عنها، وفي نهاية الأمر تخمد النزعة الثورية ذاتها، لأنَّ الثورة على الوضع القائم تتطلب إيماناً بمثل أعلى متجاوز للسقف المادي، المتمثل في الوضع القائم. لكن لو كان المرء مؤمناً إيماناً حقاً بالإنسانية فإنَّه سيجد نفسه، شاء أم أبى، مؤمناً بالإنسان ككائن مختلف عن المادة، يشير إلى ما ورائها وما يتجاوزها. إذا آمن الإنسان المتسق مع نفسه منهجياً وفلسفياً بالإنسان ككائن غير خاضع لقوانين المادة الصماء، فإنَّ عليه أن يفعل واحدة من اثنتين: إما أن يؤمن بهذه القوة المتجاوزة لسطح المادة، التي نُسميها الإله، أو أن يُسقط الإنسان من اعتباره هذه القوة ويتحول إلى عدمي يذعن لقانون المادة. وعندما اعتنق روجيه جارودي الإسلام قال إنه انتقل من واحدية السوق إلى وحدانية الله بعد أن تجاوز المادة[1].

وقد كانت أول محطة وصول في هذا الطريق المُضني في كتاب «الفردوس الأرضي»[2] الذي بدأه المسيري عام 1971م وانتهى منه عام 1979م وأودع فيه كل تساؤلاته. فهاجم منطق التقدم الدائم وتسليع الإنسان. ولكن الأهم من هذا أن الكتاب مليء بالإشارات ذات النُّكهة الدينية، فعلى سبيل المثال حينما كتب عن الهيبِّي، أي الأمريكي الذي يترك عالم الثروة والاستهلاك، ويعيش حياة بُوهيمية تتسم بالزهد ولكنها في ذات الوقت تتسم بالتمركز حول الذات. اختتم المقال بهذه العبارة:

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

(2) الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية، الدكتور عبد الوهاب المسيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، 1979م.

«حقاً إنَّ الصمت هو قُدس الأقداس للمنتشي الذي يفقد عقله، أما آدم فقد كان عليه أن يتعلم الأسماء كلها كي يُصبح إنساناً سوياً تخر له الملائكة ساجدين»[1].

وإذا كانت هذه هي محطة الوصول الأولى، فإنَّ العنصر الحاسم في انتقال الدكتور عبد الوهاب المسيري من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجدانه وتحوله إلى النموذج الحاكم. ويذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حُر يصنع التاريخ، جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يردُّ لها، كائن له منتجاته الحضارية التي تمنحه خصوصيته القومية، والتي تحوله من كائن طبيعي إلى كائن حضاري. إنَّه الإنسان/ الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي). يقول المسيري: «وقد بذلتُ محاولات شتَّى في إبقاء هذا النموذج داخل إطار مادي. فتحدثت عن الكوني والتاريخي وتقاطعهما لينتجا حركة حلزونية حية. ولكن الحركة الحلزونية، حركة لها غاية، وليست دائرية (كما بيَّنت)، ومن هنا فمحاولة الإستناد إلى الإنسان ككيان ثابت مطلق (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله) هي محاولتي الأخيرة ألا «أسقط» في الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تماماً إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها. وبذا أصبح عالمنا يحتوى على المحدود (المادي) واللامحدود (الذي لا يمكننا الإحاطة به حتى ونحن ندرك تبدِّياته)»[2].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

إنَّ الإنسان داخل الطبيعة أصبح ـ حسب تصوُّر المسيري ـ علامة الثبات في عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع في عالم المادة المتصل، أي أن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية. وثمة مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة، وثمة ثنائية أساسية هنا تحتاج لتفسير، ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، ثنائية الطبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير الإنساني والإنساني. ولتفسير هذه الثنائية كان لابد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة ونُقطة ما تقع خارجة: نقطة ثابتة منزهة متجاوزة، هي نفسها ضمان ثبات الإنسان وانفصاله عن الطبيعة، هذه النقطة هي الإله. فكأنه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/ المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله فإنَّه كان يُعلن، في واقع الأمر، موت الإنسان، وأنه إذا مات الإله، على حدِّ قوله، فإنَّ الإنسان يعيش في عالم مادي طبيعي شيء مُصمت، ويتحول هو نفسه إلى كائن طبيعي مادي يقف شيئاً بين الأشياء، أي أنه هو الآخر يموت. وهذا ما عبَّرت عنه الآية الكريمة: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1].

والمسيري يعتبر أنه وصل إلى الله من خلال الإنسان وليس العكس، وهو يقول ما نصَّه: «ولا يزال هذا هو أساس إيماني الدِّيني، وهو ما أسميه «الإنسانية الإسلامية»! التي تنطلق من رفض الواحدية المادية وتُصر على ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتصعد منها إلي ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء ـ الجسد والروح ـ الحلال والحرام ـ المقدس والمدنس. ولم يحدث

---

(1) سورة الحشر: 19.

التحوُّل الكامل من الرؤية المادية الواحدية إلى الرؤية التي تجمع بين المادية والروحية التي تنطلق من ثنائية الوجود الإنساني إلا في أوائل الثمانينيات، أي أن عملية مقاومة الإيمان من جانبي دامت ما يزيد على ربع قرن. وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة عن كل التساؤلات. لقد وجدت أن المنظومة الإسلامية كرؤية للكون تفسر لي الواقع تفسيراً مركباً والأهم من هذا تفسير الظاهرة الإنسانية. فلا يمكن للمنظومة العلمانية أن تفسر ظاهرة الإنسان. ومن هنا أرى أهمية كتاب علي عزت بيجوفيتش «الإسلام بين الشرق والغرب» فهو لا يذكر الله أو الإسلام إلا في الجزء الأخير. في بداية الكتاب يأخذ ظاهرة الإنسان ويقول: فلننظر في هذا الإنسان. يقول الماديون إنَّه مادة. حسناً! هذه المادة الإنسانية عاشت جنباً إلى جنب مع الحيوانات: اصطادت مثل الحيوانات، جرت مثل الحيوانات. لكن في يوم من الأيام توقف الإنسان وبدأ يقدم القرابين، فماذا حدث لهذا الحيوان؟ لقد أصيب بشيء ما! يُسميه على عزت بيجوفيتش «الدُّوار الميتافيزيقي». أصيب بدوار فتوقف، وبدل أن يجري مثل بقية الحيوانات متبعاً برنامجاً طبيعياً وقف وبدأ يقدم قرابين ويرسم وشماً أو يعبد صنماً، وهذه كلها أفعال تدل على أنه ليس حيواناً، وأنه في حالة قلق، أصيب بدوار. ومنذ تلك اللحظة ـ يُسميها علي عزَّت بيجوفيتش «اللحظة الفارقة» ـ أصبح الإنسان إنساناً»[1].

ولم يترك عبد الوهاب المسيري عملية التحول الفكري لمنطق

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

التداعي الحر، بل أخضعها لما يُشبه «الإدارة المنظمة»، وهنا يبرز دور عنصر إنساني/ موضوعي في آن واحد هو علاقته بالمفكر الإسلامي (المتحول هو الآخر عن الماركسية) الأستاذ عادل حسين، ويروي المسيري بدء علاقته به بقوله: «اتصل بي بلا سابق معرفة وأخبرني أنه قرأ كتابي: «الفردوس الأرضي» (ولم يكن هذا الكتاب معروفاً) وأنه يتفق مع معظم ما جاء فيه. عبارته هذه أخرجتني من عُزلتي. وبعد عدة أسابيع كوّن عادل حسين مجموعة من المثقفين (جلال أمين ـ طارق البشري ـ محمد عمارة ـ جودة عبد الخالق ـ كريمة كريم ـ عبد الحليم إبراهيماً هدى حجازي وآخرون) كُلنا كنَّا مهتمين بالحداثة الغربية ونشعر أن ثمة خللاً ما فيها. كنا نلتقي مرة كل شهر في بيت أحدنا، ونتناول طعام عشاء بسيط ونناقش إحدى الكتب أو إحدى القضايا. ورغم أنها لم تكن مجموعة إسلامية، إلا أننا كنا نبحث عن طريق جديد ونموذج بديل[1].

لكن المسيري يتحدث باستفاضة عن الكيفية التي تمت بها المراجعة، بينما يتحدث نادراً عن الأسباب التي دفعته للمراجعة الفكرية العميقة، فالوقائع قد تكون سبباً وقد تكون نتيجة بل قد تراوح فتكون أحياناً سبباً وأحياناً نتيجة، أما القوة الدافعة التي حركت المسيري في طريق التحول الفكري فكانت «أجندةُ غايات» معدة مسبقاً، كانت تتَّضح في ذهنه بالتدريج، وهو يقول إنَّه بقي مدة من الوقت مؤمناً بالله وبالإسلام، ولكن إيمانه بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهنه، وهو يردف قائلا: «وأنا لا أقبل شيئاً إلا إذا كان له

(1) المصدر نفسه.

أساس فلسفي». وقد حيَّرني هذا السؤال بعض الوقت: لِمَ الإسلام وليس أي دين آخر؟ وحيث إني أحب أن أكون نزيهاً ومُتَّسقاً مع نفسي، قدر طاقتي، فقد بتُّ أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعاداً عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام ـ في تصوري ـ هو أكثر أشكال التوحيد رُقياً وتَسامياً. فمفهوم الإله الواحد المنزه المفارق للطبيعة والتاريخ فكرة مركزية في الرؤية الإسلامية[1].

وهذا ـ في نظر المسيري ـ لا يعني رفضاً للآخر، إذ يظل مفهوم التدافع مفهوما أساسياً، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل الصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيَّل، حين تُلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق، بل هو جزء منه. ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوره، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعا بعدله ورحمته. ولعل كل هذه العناصر توسع من آفاق إيمانه الديني، وتجعل للآخر مكاناً في عالمه رغم إيمانه بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إن الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، برغم أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل[2].

لقد كانت المراجعة الفكرية عند الدكتور عبد الوهاب المسيري

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر السابق.

مدفوعة بطبيعته العقلية، وهو ما يصفه بقوله: «لاحظتُ أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار. وسيصدر لي كتاب بعنوان: «من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان» عن «تلاقى الإنسانية الغربية، سواء كانت مسيحية أم علمانية، بالإنسانية الإسلامية، فيوجد فصل عن الفيلسوف الإيطالي فيكو وآخر عن كانط، وقد حاولت أن أُعمِّق رؤيتي لكليهما فأتيت ببعض المراجع التي تتناول فلسفتها، ولكنني ضِقْتُ ذرعاً بها، فاكتشفت أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنما مهتم بتاريخ الأفكار، مهتم بعلاقة فيكو بالمنظومة الديكارتية، علاقة كانط بالمنظومات الحلولية، وكيف أن ثنائية كانط هي آخر محاولة غربية حقيقية لتأكيد الثنائية، في مقابل رؤية سبينوزا التي طورها هيجل وتمرد عليها نيتشه والتي ترتكز إلى الواحدية والحلول، إلى أن نصل إلى مرحلة النيرفانا والفناء، أي مرحلة دريدا وما بعد الحداثة. وبالتالي أنا أعتقد أن من يدخل في المنظومات الفلسفية المجردة، يسقط في النموذج الهجيلي المعلوماتي، وربما الهجيلي بدون المعلوماتي، أما من يهتم بتاريخ الأفكار فهو يضع المنظومة الفلسفية في سياق إشكالية إنسانية محددة، يمكن لي أنا كعربي وكمسلم، أن أتناولها وأتعامل معها وأتفاعل معها، وبخاصة أن تاريخ الأفكار تاريخ مقارن دائماً، وأنا أرى أن المعرفة الإنسانية الحقيقية معرفة مقارنة، لا يمكن أن تعرف الشيء في حد ذاته. لذلك لو قرأتَ كانط في حدِّ ذاته تُصاب بالملل، لكن حينما تراه في علاقته بهيجل، بالوضع الاجتماعي في أوروبا في ذلك الوقت، في تأثيره في المفكرين الآخرين، يتحول إلى إشكالية حقيقية. نفس الشيء نجده في دراسة الشعر، كثير من طلابي كانوا يأتون لي وهم كارهون للشعر، لأنهم درسوا الشعر باعتباره شيئاً يوجد في قسم مستقل من العقل أو

الوجدان الإنساني، يُسمى القسم الشعري، لا علاقة له بالواقع الإنساني. لكني كنت أبدأ في تدريس الشعر بأن أطرح إشكالية إنسانية، وأبدأ قراءة القصائد في إطار هذه الإشكاليات، فكان يخرج الطلبة من محاضراتي وهم راغبون في التخصص في الشعر بعد أن تحول من شيء مُجرد لا معنى له إلى شيء مرتبط بإشكالية إنسانية حقيقية، وهذا هو موقفي من الفلسفة في مقابل تاريخ الأفكار»[1].

والمسيري يعتبر أنَّ الوصف الأدق لرحلته هو وصف «رحلةُ بحث عن الحقيقة» فرغم التحولات التي مر بها، فإن مكونات رؤيته وعناصرها الأساسية لم تتغير، رغم تغير بعض الأسس الفلسفية، ورغم تغير المنهج. فجوهر رؤيته للعالم أن الإنسان كائن فريد وليس كائناً مادياً، وأن المساواة بين البشر مسألة ضرورية. الإنسان بلا شك يعيش في عالم المادة وجزء منها، لكنه جزء يتجزأ وليس جزءاً لا يتجزأ منها، لأن فيه ما يجعله يتجاوز السقف المادي. وهذه الرؤية الإنسانية كانت تترجم نفسها إلى الإيمان بضرورة المساواة بين البشر، وأنَّ العدل من ثم قيمة أخلاقية أساسية. هذه الرؤية الأساسية هي الخيط الناظم في كل ما يكتب، وفي تطور حياته الفكرية، حسب تعبير المسيري نفسه. والمرجعية الفلسفية تغيّرت من فترة لأخرى، لكن الرؤية بقيت كما هي، رغم تغير السُّبل والمناهج التي تؤدي إلى تحقيق هذه الرؤية.

ويقولُ المسيري في وصف مراحل التحول: «التحقتُ في بداية حياتي لفترة قصيرة بـ«الإخوان المسلمين» في مرحلة الصبا، ثم اتجهت

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

إلى الماركسية، وعشتُ مرحلة من الشك ولكن مع الالتزام بالقيم المطلقة مثل الحق والخير والجمال والإيمان بأنَّ الإنسان كائن غير مادي وضرورة إقامة العدل في الأرض، وبالتدريج وعلى مدى رحلة فكرية استغرقت أكثر من ثلاثين عاماً عُدت مرة أخرى إلى الإسلام لا كعقيدة دينية وحسب ولا كشعائر، وإنما كرؤية للكون وللحياة وكأيديولوجية»[1].

ولعل الختام الأفضل لهذا الفصل هو قول المسيري:

«لقد بلغتُ الثامنة والستين عام 2006م، لكنني لا أستبعد تحوُّلاً آخر في المنهج، فعلى سبيل المثال أصبحت الديموقراطية هي الهاجس الأكبر، وانتقلت إلى مركز تفكيري، وأنا في هذا لا أختلف عن كثير من المثقفين العرب، كما أنني أشارك في العمل السياسي اليومي، بشكل أكثر عن ذي قبل. الحياة رحلة استكشاف مستمرة، رحلة فيها المأساة والملهاة، فنحن بشر، والبشر كيانات مركبة من الصعب تفسيرها، وكي يفهم الإنسان نفسه ومن حوله، يحتاج لكثير من الصبر والأناة والتعاطف»[2].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.
(2) المصدر نفسه.

الفصل الثالث

نظرة على المسيرة والمراجعات

تُثير سيرة الدكتور عبد الوهاب المسيري الكثير من القضايا، وكذلك الحال بالنسبة إلى المراجعة الفكرية التي قام بها، وسنكتفي هنا بقضايا أراها تُشكل معاً التقاطع الذي ينبغي الوقوف عنده ويمكن عبره الولوج إلى عالمه الفكري في الفصول التالية. ثمة عبارت ثلاث تُشكل مفاتيح لهذا التقاطع، وهي:

1 ـ يقول المسيري: «هناك جانب آخر تعلَّمته في صباي وجزء من شبابي في دَمَنْهور هو الإيمان بفكرة المجتمع، فالإنسان ليس فرداً مطلقاً، بل هو جزء من مجتمعه. السائد الآن أن كل مجتمع يتكون من أفراد، وأنَّ الفرد يسبق المجتمع. ولكني تعلمت في دَمَنْهور أن المجتمع يسبق الفرد دون أن يُلغيه فالمجتمع التقليدي زاخر بالشخصيات المتنوعة على عكس ما يتصور الكثيرون»[1].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، مصدر سابق.

2 ـ ويقول: «وعقب قيام ثورة يوليو انْضممتُ إلى هيئة التحرير، فقد كنتُ شأني شأن الكثيرين في جيلي، نرى أن سبيل النهضة والتنمية هو الحزب الواحد، والدولة المركزية القوية. وأعتقد أن تجربتنا التاريخية في مصر والعالم الثالث أثبتت خلل هذه الرؤية»[1].

3 ـ ويقول عن السيرة الهلالية: «كذلك السيرة الهلالية حيث نجد مجموعة القيم التي تتجاوز سطح المادة والمنفعة المادية، كما نُقابل الارتباط بالقيم البطولية التي يشير لها الآن البعض ممن يسمون بالواقعيين «بالعنترية:». فالعنترية هي ما يميز الإنسان لأنه غير خاضع لحسابات المكسب والخسارة المادية، فمثلا تأتي امرأة لأبي زيد الهلالي تشكو من ظلم وقع عليها، فيقرر الدخول في حرب من أجلها. وحينما يعترض من حوله على موقفه هذا، فالمرأة ليست ذات أهمية، خاصة وأن الظلم الذي وقع عليها هو مجرد سرقة حصانها ولذا فموقف أبي زيد ليس له أي مبرر من منظور حسابات المكسب والخسارة المادية. ولكن أبي زيد يُبين لهم إخفاقهم في إدراك المعنى الأكبر لنُصرتها واستعادة حقوقها، وأن القضية ليست قضية امرأة سُرق منها حصانها، وإنَّما هي قضية القيم الإنسانية، فالمسألة مسألة القيم الإنسانية. لا يعبر أبو زيد عن موقفه بهذه الطريقة لكن حديثه يبين بشكل واضح أن هناك من القيم ما يتجاوز حسابات المكسب والخسارة المادية»[2].

العبارات الثلاث تتناول «موضوعات» ثلاثُ ولكنها تدور حول

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

«قضية» واحدة هي قضية الأفكار المسبقة والانحيازات غير القابلة للتبرير التي تسهم بشكل واعٍ أو غير واعٍ في توجيه العاملين بالفكر، في العبارة الأولى يتحدث المسيري عن أسبقية المجتمع على الفرد.

ولمناقشة مدى صحة هذا الانحياز المسبق الذي ترك بصمات واضحة في كتابات المسيري واختياراته الفكرية والسياسية نبدأ من حقيقة أن هناك علاقة تفاعل ثُلاثي بين الفرد والمجتمع والثقافة، و«الوعي» يشكل ميزة أساسية للإنسان يتكئ عليها في ممارسة الحياة والحفاظ عليها دون بقية الموجودات؛ فمنذ اللحظة التي ينشأ فيها الارتباط بين الإنسان والعالم فإنَّ الوعي يبدأ بالفاعلية، ويشرع بتكوين تراكم من المدركات والمعارف تعكس طبيعة تفاعله مع العالم، أو لنقل: «نمطاً من الفكر والعمل المتسق مع بعضه البعض بدرجةٍ أو أخرى «بالنسبة للفرد، ويُسمى مقابله «ثقافة» بالنسبة للجماعة»[1].

وهذا الوعي الذي يمارسه الإنسان سيتأثر بأدوات تكوينه، ولذا فإنَّ الوعي سيكون ذا أثر مزدوج؛ فهو من جهة عملية تعرّف وإدراك للعالم، لكنه من جهة أخرى عملية محددة بأطرٍ وحدود القائم بها هو الإنسان؛ فهنالك أثر إيجابي يترتب على الوعي نفسه، كونه عملية إدراك وتعرّف على العالم، وآخر سلبي ينشأ عن محدودية أدوات الإدراك، كالحواس وطبيعة العقل الذي يرتبط بنوع الإنسان. ولهذا فإنَّ لكل وجه من وجهي الوعي انعكاساً على واقع الإنسان وحياته، فإذا كان الوعي يُشبه عدسة

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان - عدد ديسمبر 2001م.

تنقل بتواصل صور العالم الخارجي، فإنها حينئذٍ لا تنقل إلا صوراً محدودة، وتبقى حقيقة العالم الواسعة محجوبة؛ فلا يأخذ الإنسان إلا الجزء الذي تناله حواسه، ومعه ذلك الجزء الذي يركبه بواسطة عملياته العقلية. وبعبارة أخرى فإن الوعي ذو جانب إيجابي شديد الأهمية؛ لأنه النافذة التي يتعرف الإنسان من خلالها على أشياء تتعدى ذاته الفردية، وهناك جانب سلبي، لأن هذه النافذة محدودة وعاجزة عن نقل الواقع الخارجي بموضوعية تامة؛ وهو ما يقود إلى الغلط في أحيان كثيرة. فالوعي إذاً سيقف وراء بقاء الإنسان وحفظ نوعه وتشكيل حضارته، لكنه من جهة أخرى يساهم في خلق أنواع من الصعوبات[1].

وهذه الآثار السالبة الناشئة من محدودية الوعي تظهر بوضوح بمجرد إلقاء نظرة على طبيعة الإدراك البشري الذي نجده يتغذى من مصدرين لا يخلوان من عجز عن الوصول إلى الموضوعية، وهما، أولاً: المصدر الفطري ويعتمد على نوعين من أنواع المدركات هما: البدهيات وهي المدركات التي يُدركها الإنسان بصورة فطرية، ولا يحتاج للوصول إليها لكسب أو نظر، وهي مشتركة لدى جميع أبناء البشر. والمدركات الحسية، وهي أيضاً تنتقل إلى الذهن بمجرد اتصال الحواس السليمة بالعالم الخارجي. ودائرة الغلط في البدهيات غير موجودة، بينما هي موجودة باحتمال محدود في دائرة الحسيات، وحدودها في العين ـ مثلاً ـ عندما ينظر الرائي إلى سمكة في الماء فيراها أقرب مما هي عليه في الواقع[2].

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

ثانياً: المصدر الكسبي وهو الدائرة الأوسع من المعارف التي يعمد الإنسان إلى تركيبها من خلال تركيب الصور الواردة إليه من أدوات الحس، وبالاعتماد على البدهيات، لتكوين معارف جديدة، وهذه الكسبيات هي التي ستغدو طبقة فوقية بالنسبة للبدهيات والحسيات؛ ولهذا فهي تتأثَّر بقوة بنوعية الإنسان الذي يمارس عملية التركيب، وهو ما يعادل وجود فضاء واسع للغلط، وخصوصاً إذا لم يكن الموضوع من التجريبيات. وهناك كما نرى حالة من التَّدرج في مساحة الغلط، إذا كانت بالنسبة للبديهيات معدومة فهي توجد بنسبة ضئيلة وقابلة للتشخيص في الحسِّيات، على حين تكون واسعة جداً في الكسبيات؛ وهذا يعني أن خللاً أصيلاً ينتهي إليه وعي الإنسان يجعله غير قادر ـ وهو بوضعه الحالي ـ على الوصول إلى الصورة الموضوعية الكاملة عن العالم[1].

وإذا كان الوعي الإنساني قابلاً للتشكُّل بأكثر من طريقة، فهل يستطيع أحدٌ ما أن يدّعي بأنَّ جميع أشكال الوعي (صحيحة)؟ مع أننا نلمس عجز هذا الوعي في أحيان كثيرة عن تحديد وتبني علاقات سليمة مع مواضيع شديدة القرب والوضوح. وإذا وضعنا في اعتبارنا علاقة هذا الفكر بحركة الواقع، وكونه القوة التي تجر الحياة البشرية وراءها بأي اتجاه سارت، عرفنا خطورة وأهمية عملية تشكيل الأفكار وخطورة الأغلاط التي يقترفها الوعي وهو يحدد علاقته بموضوعاته. فالأغلاط في اعتبار ما ليس بحقيقة حقيقة تقود في المآل إلى تعدُّد هذه الرؤى بالنسبة لموضوع واحد؛ فينفرد كل إنسان بالاعتقاد بأن ما لديه حقيقة،

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان – عدد ديسمبر 2001م.

بينما لا يشاركه الآخرون هذا الاعتقاد؛ وسرعان ما يدب الاختلاف ويبدأ التناحر، وبخاصة إذا سيطر الانغلاق والتعصب.

من هنا، فإنَّنا إزاء حقيقة ذات وجهين: فالتعدد المعرفي جزء أصيل من أجزاء الحياة الإنسانية، ويعبر عن سعي الإنسان لمعرفة الحقيقة، لكنه من جهة أخرى يفضي إلى الصراعات والاحتراب. والثقافة هي البيئة التي يصنعها الإنسان بنفسه (وقد سماها هربرت سبنسر «فوق العضوية» أي البيئة التي تختلف عن البيئة الطبيعية، لكن هذا الاصطلاح لم يكتب له الذيوع بل ذاع استخدام كلمة (الثقافة). فبمجرد وجود الإنسان ضمن جماعة ـ وهو لا يوجد إلا ضمنها ـ فإنه يبدأ بالتعاطي مع العالم؛ فيرسم أثناء تعاطيه معالم ثقافته الخاصة، وإذا كان نظرنا إلى الجزء المعرفي من الثقافة فإنَّ معالم المعرفة (الوعي) تبدأ بالتشكل، وهي مرتبطة بالإنسان الممارس لها؛ لأنه هو الذي سيطبع كل شيء بذاتياته. غير أننا نلاحظ وجود قواسم مشتركة لا تختلف باختلاف الإنسان، بينما نلحظ أيضاً وجود أجزاء أخرى خاصة بكل فرد وجماعة، تعبر عن خصوصيتها الإدراكية، ولهذا فإن حالة من التشابه تلوح بين بنية الإنسان البيولوجية وبنيته المعرفية[1].

لذا يمكننا الإشارة إلى وجود دائرة من المعارف لا يختلف عليها أبناء البشر، بينما هناك معارف خاصة، من قبيل اهتمام فائق توليه بعض الحضارات لبعض العلوم نجد مثاله في اهتمام اليونان بالفلسفة وعزوفهم عن المهن والحرف، وكذلك اهتمام العرب بالشعر وفنون التأنق بالكلام

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مجلة النبأ، لبنان – عدد ديسمبر 2001م.

وعزوفهم عن الصناعات، والمتأمل يرى أن هذا الاهتمام يُخفي وراءه أحكاماً تطلقها الثقافة على بعض أوجه النشاط العقلي أو العملي سلباً، فيعزف عنه الناس، أو إيجابياً فيؤدي إلى إقبالهم عليه، وهكذا فإن الوجهة الخصوصية لحركة الثقافة ترتبط بالحلقات السابقة من تطورها. فالحلقات السابقة في وضع أي ثقافة، هي التي ستنتهي بها إلى السلب والإيجاب، وهو ما يعني أننا لكي نقرأ حال أي حضارة في وضعها الراهن فسنحتاج إلى قراءته من خلال حلقات تطوره السابقة؛ فهناك دائماً أوضاع سابقة هي المسؤولة عن حركة الوعي. وإذا كانت الحالة الفعلية لأي ثقافة ناتجة عن حال الثقافة في المراحل السابقة عليها، فإن عملية تطور الثقافة عند أي جماعة تشبه ما يحدث لدى الفرد أثناء عملية التفكير الرامية لإنتاج معارف جديدة فيما يُعرف في علم المنطق بـ «حركة العقل بين المعلوم والمجهول» وتتضمن حركة العقل من المشكلة إلى المعلومات لفحصها، وتأليف ما يناسب المشكلة ويصلح لحلِّها. فهذه العملية التي يمارسها الفرد لتكوين طبقات جديدة من المعارف تعتمد على المخزون وهو ليس سوى المعارف التي كونها في أطواره السابقة، وهذا ينفعنا في تصور سلسلة إنتاج المعرفة، تلك السلسلة التي لا تقبل حلقاتها الانفراط، فمن غير المعقول أن نتصور أن أحداً في الدنيا جلس هكذا لا يعرف نفسه ولا يعرف الكون من حوله؛ ليبدأ بحثاً أو علاقة معرفية من الصفر.

وعدم الابتداء من الصفر، كما يبدو، يشير إلى أن بعض ملامح الخطوات القادمة قد تُحدد سلفاً وتبعاً لطبيعة المخزون الذي جرت عملية تكوينه، وهذا على وجه الدقة ما نعنيه بـ «الأفكار المسبقة»، ويُلقي بالضوء على اللحظات الأولى لتكون المعرفة، تلك اللحظات التي

ستتحدد على ضوئها معالم تطور هذه الثقافة، وإنَّ تسرباً بسيطاً من اللاموضوعية حين تضمه الأسس يتحول إلى شرخٍ هائل قد يؤدي بالثقافة إلى مهاوي التردي، ويقودها وهي مُغمضة العينين إلى الهاوية. وهذا النوع من العمى هو الهيمنة التي نفرضها على الأفراد، عندما نفرض عليهم مسلماتها دون أن نسمح لهم بمراجعة هذه المسلمات ومحاكمتها، بل يعبَّأ بها الفرد وهو لا يزال غراً، فتزوده بالمعايير التي يعرف بها الصحيح والخطأ، وبواسطة هذه المعايير فإنَّ المسلمات ستقدم له على أنها صحيحة لأنها مطابقة تماماً لتلك المعايير. والإنسان وهو في إطار الثقافة قلَّما يلتفت إلى نواحي الشذوذ في بنيتها، وإذا التفت بعض الأفراد إليها بالنقد، فإن الجماعة تبدأ بمقاومة هذا الشذوذ، وتحاول إعادة هؤلاء إلى بيت الطاعة أو طردهم خارج البنية، فينتهي الحال إلى نوع من التعدد.

وهذه الحقيقة هي التي أجبرت بعض المفكرين على افتراض استحالة قدرة الثقافة على ولادة حالة أكمل منها بدون تدخل عامل خارجي، ومن هؤلاء يلخانوف الذي قال: «وجد هيجل نفسه في ذات الحلقة المفرغة التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون، فهم يفسرون الوضع الاجتماعي بحالة الأفكار، ويفسرون حالة الأفكار بالوضع الاجتماعي.. وما دامت هذه المسألة بلا حل كان العلم لا ينفك يدور في حلقات مفرغة بإعلانه أن (ب) سبب لـ (أ) مع تعيينه (أ) كسبب لـ (ب)». وخلاصة ذلك أن الفكر حتى يطور المجتمع فإنه يحتاج إلى من يطوره، لأن التطور يعني زيادة، والزيادة تحتاج إلى مصدر يسببها، ونحن نعلم أن الفكر هو الذي يطور المجتمع، ولكن من سيطوِّر الفكر؟ ففي ضوء الفكر الغربي تبقى هذه المسألة بلا حل، وظلت الفلسفة تراوح

مكانها أمام هذه المسألة دون الاهتداء إلى حل. لكن على صعيد الواقع فإنَّ التطور حقيقة مادية ملموسة، إلا أنها تفتقر إلى تفسير فقط، وهذا التفسير في ضوء الفلسفة الغربية يبقى كنقطة فراغ، وإذا شئنا الجري مع هذه الفلسفة فإننا سنؤكد وجود هذه العلة دون أن نحددها؛ إذ لابد لنا من القول بوجود عُنصر يمثل الطاقة التي تدفع بالفكر إلى التنامي، وتدفع به إلى أوج حالاته، وهو طبعاً ككل طاقة سرعان ما تبدأ بالنضوب بعد أن تُستهلك أثناء عملية وصول الثقافة إلى أعلى أطوارها، لتبدأ مرحلة التراجع والهبوط[1].

فكما أننا نستطيع أن نفسر نمو الثقافة بطروء عامل ما، فإننا نستطيع تفسير التراجع بنضوب هذا العامل، غير أننا يجب أن نلتفت إلى أن هذه العملية ليست عبثية أو أنها لا تؤدي دوراً على صعيد التأريخ، وعلى العكس من ذلك، فإنَّ كل دورة حضارية تؤدي إلى تأهيل مجموعة بشرية من خلال اكتسابها للنقلة، أي إن العملية لا تبدأ من الصفر بل من آخر قيمة حققتها الثقافة واحتفظت بها. ولهذا فإننا سنفهم وضع الثقافة من خلال عملية الاستيعاب التي أشرنا إليها، أي امتزاج ذاتيات الإنسان بالمدركات المنقولة من الخارج، فما دام العامل المؤثر في حركة الثقافة هو الفكر، فلابد أن يكون العامل المؤثر على الفكر أيضاً فكراً، لكنه ليس من داخل الثقافة، وإذا قلنا إنه من داخلها فإننا سنعود إلى ما هربنا منه من تفسير حركة الفكر بالفكر، غير أن الحصيلة النهائية ستكون امتزاج لهذا الفكر الذي لم ينتجه الإنسان وهو أيضاً عامل النقلة الحضارية بفكر الإنسان في النهاية. فإذا عرف الإنسان منذ بدأ بتفحص

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، مصدر سابق.

نشاطه الفكري أن عقله ليس تلك المرآة الصافية التي تعكس الحقيقة أو الواقع بشفافية ونقاء، وعرف أن ما تراه الأعين لا يصل إلى الأذهان عبر طريق مستقيم، وأن المعرفة الصادقة مطلب محجوب وراء ستار سميك من العوائق، فإنَّ تأثير العامل الخارجي على الفكر الإنساني سيعبُر من خلال نفس الممرات وبالتالي يتأثر بها تماماً، كما أن الماء الصافي سيتأثر بالأنابيب التي يمر بها إذا كانت تحمل مواداً أخرى. وهذا بحد ذاته هو التنوع؛ إذ إن العامل الخارجي سيؤثر في عدد من البشر من حيث قدرتهم على استيعاب تأثيرات العامل الخارجي، بسبب وجود العوائق أو كون التأثير جاءهم مباشرة وعن طريق وسائط، ولهذا فإنَّ حالات التأثير ودرجاته ستَتَبايَنُ بحسب عمليات التفاعل بين العامل الخارجي وفكر الإنسان.[1].

ولذا فعلينا أن نوجه أنظارنا إلى هذه العدسات التي تشكل عنصراً أساسياً في دفع تفكيرنا باتجاهات معينة، ولا تسمح له بالتوجه في اتجاهات أخرى؛ فتساهم في تحديد مسبق للقرارات والأحكام، لأنها تتحكم بالمقدمات فتتحكم بالنتائج. وعلى هذا الأساس تم التمييز بين عقل وآخر، وبات سائغاً القول بوجود (عقل عربي) و(عقل غربي) وثالث (إفريقي)؛ فالعقل هنا ليس هو القوة المدركة التي توجد بطريقة واحدة عند جميع البشر، بل هو المرجعيات والأسس، وهي بالطبع متفاوتة من أمة لأخرى ومن ثقافة لأخرى. فالتفكير بواسطة ثقافة ما؛ معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي،

---

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، م.س.

والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم: الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة. ولهذا فإنَّ الشخصية المعرفية ستبقى قائمة ما دامت الأسس والمرجعيات مستمرة، ومن ثم نستطيع تحديد الأطر والمعالم للمواقف والأحكام التي تصدر في ضوء تلك الأسس والمرجعيات[1].

وقد سجّل لنا التاريخ قبول العديد من مفكري الغرب أحكاما متعجلة في قضايا عديدة، والمعرفة البشرية ـ إذن ـ ترتبط مباشرة بالإنسان لأنه هو الذي يمارس عملية التفكير، وبحكم القصور الطبيعي في أدوات إدراكه والذي يشكل وجود الإنسان تلقائياً داخل ثقافة مهيمنة جزءاً هاماً من هذا القصور فينتج عن هيمنة الثقافة على تفكير الفرد، وفرض قواسم مشتركة في النهاية تؤخذ على أنها مسلمات تسود في تفكير أي جماعة، كما أننا غالباً ما نجد أن هذه المسلمات تُفرض عبر أساليب قهرية.

وفكرة أسبقية الفرد على الجماعة واحدة من هذه الأفكار التي أرى في تقديري المتواضع أنها مشكلة من مشكلات العميقة في رؤية المسيري للذات والعالم قبل أن تكون من مشكلات رؤيته الفكرية، فأصحاب النظرة الجماعية يرون أن الجماعة هي الوحدة الأساسية للحقيقة، وهي القيمة المطلقة وعليه فإن هوية الفرد تُقررها الجماعة والجماعة هي الوسيط الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الآخرين، وبالتالي فإنَّ شخصية الفرد تذوب في الجماعة، ويصبح الفرد كالآلة التي تحركها الجماعة متى شاءت. كما أن أصحاب النظرة الجماعية يرون أن الإنجاز هو نتاج

(1) الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، عبد الله الفريجي، م.س.

المجتمع، ويتوقف دور الفرد على التعبير الضمني عن عملية التقدم الجماعية. فيما يرى أصحاب النظرة الفردية أن الشخص هو وحدة الإنجاز، فالإنجاز عندهم هو شيء جديد يحققه الفرد ويتجاوز به ما تم تحقيقه، وأن الفرد هو المعيار الحقيقي، وهو القيمة المطلقة، وما المجتمعات إلا عبارة عن مجموعة من الأشخاص مع اعترافهم باعتماد نجاح الفرد على نجاح الآخرين. والفردية لا تعني (العزلة) ولا تعني أن يسعى الإنسان في الحياة بعيداً عن الجماعة التي من حوله، بل إنَّ معنى الفردية أن الفرد هو العنصر الأساس والفعال والمكون للمجتمع، وهو منبع الإبداع والتطور، لأن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد، فإذا استشعر كل فرد من أولئك الأفراد مسؤولياتهم وكانوا مُضطلعين بها، تحقق للمجتمع ما يريده أصحاب النظرة الجماعية من إنجاز عام وشامل وتحققت الفردية الحميدة المطلوبة لأنه لا يتصور وجود مجتمع ناجح مكون من أفراد فاشلين أو غير قادرين على تحمل مسؤولياتهم[1].

ومعنى كون الفرد مسؤولاً يعني أن يختار بوعي وحذر، ويتحمل نتيجة تلك المسؤولية بكل تبعاتها، وما يترتب عليها، ولدى الفرد حاجة إلى الانضمام إلى الجماعة بمعنى الأمة (الجماعة المطلقة) وإلى الجماعة بمعنى الفئة المحصورة العدد (مطلق جماعة)، وفق اختصاص معين أو منهجية معينة بانتماء فقهي أو عقدي أو أي اختصاص في أي مجال. كما أثبت الإسلام أحكاماً على الفرد وعلى المجتمع، فخاطب الفرد في جانب التعبُّد وجانب الأحكام (أهلية الأداء وأهلية الوجوب)، وربطه

---

(1) مفهوما الفرد والجماعة.. الوصل والفصل، (مقال) عبد الملك بن أحمد آل الشيخ، جريدة الشرق الأوسط اللندنية ـ 21 مايو 2007م.

بالمجتمع في جانب التعبد (الصلوات الخمس في الجماعة والأعياد) إضافة إلى جُملة من الأحكام في الزكاة والتكافل وغير ذلك، ولا بد أيضاً من الإقرار بالحاجة إلى التوازن في العلاقة بين مسؤولية الفرد من حيث هو ومسؤوليته من حيث هو فرد في جماعة[1].

الانحياز المسبق الثاني يتصل بالدولة والسلطة وقد صرح المسيري كما أسلفنا في السابق أنه قد تراجع عنه، كما أن العبارة نفسها تشير لإقراره بأنَّه لم يكن الاختيار الصائب، أما ما يورده المسيري عن السيرة الهلالية، فيعمق بشكل أكبر مشكلة «مصادر المعايير والقيم»، فالنموذج الذي اختاره هو في النهاية نص من نصوص التراث الشفاهي، وهي الحالة الثانية التي ينحاز فيها إلى مصدر «أرضي» للقيم، إذ يُعد القول بأسبقية الفرد على المجتمع تأسيساً لعلاقة صراع ثنائية بدلاً من وضع الفرد والمجتمع معاً تحت سقف سلطة أعلى تُنتج القيم وتوحي بالحق وتشرع لهما معا، وبطبيعة الحال ينتج المجتمع وبخاصة إذا كان ريفياً ـ شأن المجتمع الذي نشأ فيه الدكتور المسيري ـ قيماً لا تتجاوز سقف الثقافة السائدة التي تتناقلها الأجيال بوسائل شفاهية أو عبر محاكاة كل جيل للجيل السابق عليه.

وإشكالية الشفاهية والكتابية هي الأخرى من إشكاليات الأفكار المسبقة وتأثيرها في الاختيارات. والبُعد الأكثر أهمية الذي نرى البدء منه هو علاقة اللغة بالمقدس، حيث تطرح القضية عادة على نحو مبتسر يقصر دائرة النظر على «المعيش» المباشر اليومي دون الإشارة إلى صلته

---

(1) مفهوما الفرد والجماعة.. الوصل والفصل، (مقال) عبد الملك بن أحمد آل الشيخ، جريدة الشرق الأوسط اللندنية ـ 21 مايو 2007م.

بالمقدس، وحسب المفكر الفلسطيني المعروف الراحل الدكتور إدوارد سعيد فإن إشكالية الشفاهية والكتابة تثير «العديد من السجالات، إنها مسألة على درجة عالية من الخطورة كونها ترتبط بعناصر أيديولوجية لا شأن لها في المعيش اليومي للغة عند الناطقين بها»[1].

ويُضيف الدكتور إدوارد أن البلاغة في التقليد الأدبي العربي عمرها ألف عام والكتاب العباسيون من أمثال الجاحظ والجرجاني بلوروا أنظمة بالغة التعقيد وحديثة إلى حد غريب، سخَّروها لفهم البيان والفصاحة والاستعارة. لكن هذه الأبحاث ارتكزت على اللغة الكلاسيكية المكتوبة وليس على المحكي اليومي منها. فالأولى يطغى عليها القرآن بصفته الأصل والنموذج لكل ما يأتي بعده في حقل اللغة. وهي نقطة لا يعتادها مستخدمو اللغات الأوروبية الحديثة التي تتطابق فيها اللغتان: المحكية والمكتوبة وفقدت فيها الكتب المقدسة سُلطانها اللغوي[2].

والملاحظتان اللتان ينبغي التوقف عندهما في أطروحة إدوارد سعيد أن الإجابة عن السؤال تتصل بالأيديولوجيا أي بـ «الأفكار المسبقة» غير القابلة للبرهنة، ما يعني أنها جزء من رؤية الإنسان للكون والذات كما أنها تتضمن بالضرورة انحيازاً ولا تتصل بالعلم بطبيعته المحايدة المنضبطة بالمنهج. أما الملاحظة الثانية: فهي الارتباط بين غياب «النموذج المكتوب» المتصف بالثبات كوسيط موازٍ للشفاهي المتطور بتطور الحياة اليومية، وبين فقدان «السلطة اللغوية» للكتب المقدسة، وإن

---

(1) إدوارد سعيد ـ مقال ـ اللغة العربية: الرولز رويس والفولسفاغن، لوموند ديبلوماتيك ـ أغسطس 2004.

(2) المصدر نفسه.

لم يشر إلى تأثير ذلك في فقدان السلطة المعرفية والثقافية لهذه الكتب كنتيجة طبيعية لفقدان سلطانها اللغوي. ولا يقتصر مفهوم الشفاهي على المنطوق والمسموع بل يزيد عليه وسائل أخرى للتواصل الحركي من إيماءات وإشارات وملامح وأوضاع لحركة الجسد كتعبيرات مصاحبة تسند التعبيرات اللفظية لتؤكدها أو تعززها أو تضيف إليها قصد جعل ما تتضمنه هذه النصوص الشفاهية أكثر حياة ووضوحا وجاذبية[1].

وقضية السبق والمعيارية هنا ليست قضية شكلية بل تتصل اتصالا مباشرا بالمعرفة التي يقدمها الوحي السماوي لخلق الإنسان كما تترتب عليها نتائج شديدة الأهمية. وأسبقية الكتابة تعني أسبقية «السماوي» المفارق للمادة على «الأرضي» المادي الذي صنعه الإنسان عبر تاريخه، ويحفل القرآن الكريم بالشواهد الكثيرة جدا على انحيازه التام للكتابي مقابل الشفاهي، فمادة «كتب» ومشتقاتها ترد بأكثر من ثلاثين مفردة[2] بعضها سمى الله فيها بعض أفعاله كتابة وبعضها نسب فعل الكتابة للملائكة. وابتداء الوحي السماوي هو بالأمر الإلهي ﴿ٱقْرَأْ﴾ (سورة العلق: 1) ولا قراءة إلا من مكتوب، وفي القرآن أقسم الله سبحانه وتعالى بالكتابة وأدواتها ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ (سورة القلم: 1)، كما سمَّى الوحي كلمة وكلاما وكلمات وكذلك عيسى عليه السلام[3] و. . . . . .

---

(1) النص الإبداعي بين الشفاهي والكتابي: السيرة الشعبية نموذجاً، د. محمد حافظ دياب، دراسة منشورة في: المستقبل يبدأ الآن: الدورة الثامنة عشرة لمؤتمر أدباء مصر في الأقاليم، مجموعة باحثين، وزارة الثقافة ـ الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة ـ مصر ـ 2003م ـ ص 113.

(2) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث: مصر ـ الطبعة الأولى ـ 1996م ـ 695 ـ 699.

(3) راجع: المصدر نفسه ـ 722 ـ 723.

وموقف المسيري من هذه الأفكار المسبقة يعكس حقيقتين:

الأولى: أن عبد الوهاب المسيري استطاع الإفلات من أسر ما يسمى «المركزية الأوروبية» لكنه لم يستطع الإفلات من قيود ثقافته، وبعضها متعارض بشكل لا مواربة فيه مع توجهه الجديد.

الثانية: أن فكر المسيري بصفة عامة ينطوي على علاقة صراع بين الماضي الماركسي بطبيعته الجماعية البشرية والحاضر الإسلامي، وأحيانا تؤول محاولاته للتوفيق إلى انتصار القديم، وقد سُئل:

ماذا تبقَّى من آثار الفلسفة الماركسية في البنية الذهنية والمعرفية للمسيري؟.. أم أنه وصل إلى مرحلة من القطيعة الكاملة معها؟

فأجاب: «تبقَّى الكثير والقليل، كل شيء تقريباً، ولا شيء على الإطلاق! فلا تزال لديَّ النظرة النقدية التحليلية للظواهر، ومفاهيم مثل العدل والمساواة وربطها بسياقها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري. أقول: ربطها لا ردِّها، ولعل هذا هو جوهر الاختلاف بين الرؤية الإنسانية الحقّة والأيديولوجيات المادية المختلفة. فالماركسية (في بعض جوانبها) والفرويدية تردان الإنسان إلى عناصر مادية، ولا تتركان له حيزا إنسانيا فريدا يتحرك فيه، متحررا من قوانين الطبيعة والمادة. فالرؤية المادية للإنسان رؤية تفكيكية، تقوم بتفكيك هذا الكائن العظيم ـ المحفوف بالأسرار، المتجاوز لقوانين الطبيعة والمادة ـ من خلال ردِّه إلى عنصر مادي واحد أو أكثر (قوى الإنتاج ـ إيروس [الجنس] ـ البقاء المادي... إلخ). كما أنه لا تزال لديَّ الرغبة في إعلاء الإنسان وتأكيد حريته ومركزيته، وهو ما يشكِّل محور الرؤية الماركسية الإنسانية. أما الذي تغير، فهو المرجعية: ما أساس هذه الرؤية والتجاوز؟ من أين

يستمد الإنسان كرامته ومركزيته؟ لماذا لا يمكن رده إلى عناصر المادة؟ بمعنى أنني تبنيت الإسلام لأنه يحل هذه الإشكالية، فالعدل والمساواة والتراحم والتجاوز، وهي قيم غير مادية، توجد في المنظومة الماركسية الإنسانية دون أساس، لكن أصبح لها أساس فلسفي داخل المنظومة الإسلامية»[1].

وفي النهاية، هناك من يرى أن المسيري كان يجب أن يُوضع في سياق تطور الفكر المصري خلال القرنين التاسع عشر والعشرين لفهم مسار تحولاته الفكرية، فرغم أنه كان من المفاجئ أن يتخصص بالرومانسية في مرحلة إعداد الماجستير والدكتوراه، بينما كانت نظريات «الواقعية» تسود العديد من الأوساط الأدبية العربية والعالمية، وبخاصة في فترة الخمسينات، إلا أنه في النهاية وليد الحالة الفكرية التي سادت في مصر، قبل ولادته، وأثناء تكونه، وعند بدايات نُضجه. فهو وليد الحالة التي تبلورت في أربع مدارس فكرية.

المدرسة الأولى: التي تبلورت على يدي محمد علي باشا وبعثته العلمية الأولى للطلاب المصريين إلى فرنسا، وكذلك على يد رفاعة رافع الطهطاوي الذي كان مشرفاً على البعثة وموجِّهاً لها، وهي المدرسة التي دعت إلى التحديث العلمي، وواصل العمل بعدها محمد عبده وآخرون.

المدرسة الثانية: تبلورت على يد طه حسين الذي كان أول مصري يحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون وكانت هذه المدرسة تدعو

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

إلى اقتباس النموذج الأوروبي حضارياً وفكرياً، ثم طورها سلامه موسى إلى اقتباسها اشتراكياً.

المدرسة الثالثة: ظهرت كرد فعل وكتيار مضاد، ينتقد الابتعاد عن حقيقة الدين الإسلامي، وتمثلت بجهود محمد رشيد رضا عبر جريدة (المنار). المدرسة الرابعة كانت مدرسة الفريق الوسط والتي كان أحمد أمين (1886م ـ 1954م) من أبرز رُموزها.

وقد شكلت هذه المدارس الأربع الخلفية الفكرية للحركة الوطنية المصرية، التي نشأ في كنفها، وانحاز يافعا إلى أحد أطرافها. ولكن تبلوره النظري المباشر كان بعد ثورة 1952م التي شهدت ظهور جيل فكري جديد هو الجيل الذي تعايش معه، وذهب إلى الدراسة في أميركا وهو يحمل معه إرثه[1].

---

(1) غياب المسيري: الرجل الذي حاصر الفكر الصهيوني بالكلمات، مقال ـ بلال الحسن، 6 ـ 7 ـ 2008م مجلة الشرق الأوسط اللندنية.

الباب الثاني

عبد الوهاب المسيري ناقداً أدبيَّاً

الفصل الأول: الملامح العامة لرؤيته النقدية

الفصل الثاني: عبد الوهاب المسيري ناقداً للتفكيكية

الفصل الثالث: نموذج من النقد التطبيقي

الفصل الأول

الملامح العامة لرؤيته النقدية

سُئل الدكتور عبد الوهاب المسيري عن مغزى اتجاهه في بداية حياته الفكرية إلى الدراسة الأدبية وتحوّله فيما بعد إلى مجال الدراسات الفكرية والسياسية، وما إذا كان هذا يأساً من الأدب بوصفه «قضية خاسرة»، فقال: «التخصُّص الأدبي لا يزال هو أكثر التخصّصات في العلوم الإنسانية اقتراباً من الظاهرة الإنسانية، كما أنَّ الأدب لا يزال يؤثر في حياة الناس. ألا تزال الملايين تقرأ أعمال نجيب محفوظ ومحمود درويش؟ وعلى كلٍّ، أنا لم أهجر الأدب تماماً، إذ أسميه حُبي الأول، فلي دراسات متفرقة في الأدب، فكتابي عن الحضارة الأمريكية يضم دراسات أدبية. كما أنَّني قُمت بترجمة بعض الأعمال الأدبية الفلسطينية ـ القصص القصيرة والأشعار ـ إلى الإنجليزية، كما نقلت القصائد الرومانتيكية الإنجليزية الأساسية إلى العربية وكتبتُ تعليقاً على كل نص[1]».

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

وهو يُشير بالتحديد إلى كتابيه: «دراسات في الشعر[1]» و«في الأدب والفكر[2]» بوصفهما أهم كتاباته النقدية، ويضمان عدداً كبيراً من دراساته الأدبية التي نشرها بشكل متفرق عبر الثلاثين عاماً الماضية، كما أنه كان ينوي كتابة تاريخ للشعر الإنجليزي استناداً إلى المحاضرات التي كان يُلقيها عبر ثلاثين عاماً، كان يدرّس فيها الأدب الإنجليزي.

وقد سُلِّطت الأضواء دائماً على العطاء الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري في حقل دراسات الظاهرة الصهيونية وكان صدور موسوعته: «اليهود واليهودية والصهيونية» تكريساً لهذا الملمح الذي طغى على بقية ملامح شخصية عبد الوهاب المسيري.

ويذهبُ الناقد مصطفى عبد الغني إلى أنَّ العامل الإنساني أو «المُشترك الإنساني» هو مفتاح العالم النَّقدي للمسيري، وهو عامل تشكَّل مبكراً جداً منذ كان طالباً بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، فقد استطاع الشعر الرومانسي الإنجليزي الوصول إلى معانٍ إنسانية عميقة عبر لغة بسيطة. وفي مرحلة تالية نجحت أعمال كُتَّاب مثل: وليم شكسبير وت. إس. إليوت وغيرهما أن تُعينه على بلورة رؤية نقدية أكثر نضجاً وتركيباً، وكان جملة ما توصل إليه عبد الوهاب المسيري وبعد التعمق في أعمال الكُتّاب القدماء مثل: إيسخلوس وسوفوكليس وفيرجيل وهوراس، أن أدرك وجود ما يمكن تسميته «الثوابت الإنسانية»، أي

---

(1) صدر عن مكتبة الشروق الدولية ـ مصر، يناير 2007م.

(2) في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر، الناشر: مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة، 2007م.

المطلق الإنساني الذي يشترك فيه بنو البشر جميعا، وشكّلت هذه الفكرة نقطة مرجعية مطلقة[1].

وفي العام 1964م كتب المسيري رسالته للماجستير عن «أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكي الإنجليزي للعربية» ثم ما لبث أن حصل على درجة أكاديمية ثانية من جامعة كولومبيا بعنوان: «أثر التقاليد الرومانتيكية في شعر إبراهيم ناجي»، ثم حصل عام 1969م على درجة الدكتوراه من جامعة رِتْجَرْز، وكان عنوان أطروحته: «الأعمال النقدية لويليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ». وينقل الناقد مصطفى عبد الغني عن كتاب للدكتور المسيري لم يُنشر حتى الآن عنوانه: «من المذهب الإنساني إلى ما بعد الحداثة: رُؤية من خلال السيرة الذاتية» يروي فيه جوانب من حياته في الولايات المتحدة الأمريكية، يقول فيه المسيري عن نفسه: «وتمضي بنا رحلة الشاب من دَمَنْهور إلى جامعة كولومبيا للحصول على درجة الماجستير في الآداب ثم إلى جامعة رتجرز للحصول على درجة الدكتوراه. وفي جامعة كولومبيا قام بالتدريس له أساتذة أمثال: ليونيل تيرلنج وبازل ويلي ومارتن دوبي وكارل وودرنج، وقد كان لكل منهم خطابه ولغته النقدية ونظرته الخاصة، إلا أنه في وسط هذا الخضَم من النقاش والاختلاف كان الجميع يلتقون في نقطة مرجعية مشتركة هي «الثوابت الإنسانية». ولم تكن الحال في جامعة رتجرز تختلف كثيرا عن ذلك فقد كانت هناك شبه معركة بين الحرس القديم الداعي إلى المذهب

---

(1) د. المسيري.. مفكر بدرجة ناقد أدبي، مصطفى عبد الغني، دراسة: مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، مصر ـ العدد 19 ـ 2008م ـ عدد خاص عن الدكتور المسيري، ص 417 ـ 418.

التاريخي لتناول الأدب وبين الحرس الجديد أو «أولاد هارفارد» كما كان يطلق عليهم الداعين إلى تبنِّي «المذهب الشكلاني. . . . . . وقد كنتُ أفتخر بأن الأدب هو المجال الوحيد الذي لم يفقد الاتصال أبدا بـ «الثوابت الإنسانية» فالمجالات الأخرى قد تعبر عن الوجود الإنساني من خلال أشكال توضيحية مجردة أو مُنحنيات بيانية أو معادلات رياضية، إلا أنه لا يمكن إدراك الصورة المتعينة للإنسان في أفراحه وأتراحه من خلال هذه الأشكال أو المنحنيات أو المعادلات، ولعل ذلك هو سر تميز الأدب، فصورة الإنسان المتعينة هي عموده الفقري[1]».

وتتَّسم كتابات المسيري النقدية بدرجة مُدهشة من التنوع والثراء إذ كتب عن شعر المقاومة الفلسطينية وكتب نقداً لعدد من الروايات مثل: «السيد من حقل السبانخ» لصبري موسى، وهي رواية تنتمي إلى أدب الخيال العلمي، وكتب كذلك عن شعر بدر توفيق وغازي القصيبي وعن قصص قصيرة للطيب صالح وعبد السلام العجيلي وتوما الخوري، وآخرين.

وعلى الجانب الآخر قدَّم عبد الوهاب المسيري للقارئ العربي عدداً من الشعراء الإنجليز من تْشُوسر إلى هاردي مروراً بالشعراء الرومانتيكيين والفيكتوريين أمثال: وليم بليك ووردذورث وكيتس وشيلي، ثم ألفريد لورد تنيسون وماتيو أرنولد وروبرت براونج ووالت ويتمان. وكتب عن الحداثة وما بعد الحداثة، وعن التشيُّؤ وعن الأنثوية، وكتب عن شعر الهايكو والمسرح الياباني، كما ترجم مسرحيات وقصائد[2].

ومن النتاج النقدي للمسيري بالإنجليزية كتابات عن: «التشيُّؤ

---

(1) د. المسيري. . مفكر بدرجة ناقد أدبي، مصطفى عبد الغني، مصدر سابق، ص 419 ـ 420.

(2) رحلة المسيري: من نقد الأدب الأنجلوسكسوني إلى نقد الحضارة الغربية، صلاح حزين، دراسة منشورة في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، =

والحداثة وما بعد الحداثة»، و«ديالكتيك الإنسان والطبيعة» والبُنى الأخلاقية في أعمال الروائيين الأمريكيين: ملفيل وثورو، كما كتب عن البنيوية والتفكيكية، وكتب عن «شعر المقاومة الفلسطيني» وعن أبي حيان التوحيدي وعن صلاح جاهين[1].

ويرى عبد الوهاب المسيري أنَّ الناقد الأدبي يُواجه ثنائية أساسية هي ثنائية الواقع الموضوعي في مقابل الواقع الأدبي (الذاتي)، أي الواقع كما يُصوره الأديب. فأيُّ نص أدبي له حدوده المستقلة عن الواقع، فهو ينتمي إلى عالم الأدب قدر انتمائه لعالم الواقع. فرؤية الأديب لا تخضع لقوانين الواقع وحسب، وإنما تخضع، وبالدرجة الأولى، لقوانين الأدب وتقاليده. بل إنَّ الأديب يضطر أحيانا إلى أن يحوّر تفاصيل الواقع الخارجي التي ترد في عمله. ولذا حين ندرس أي نص أدبي لابد أن نفترض انفصاله عن الواقع، وننظر إليه باعتباره مجموعة من العلاقات المتداخلة داخل حدوده الأدبية. وهذا ما عمّق إحساس المسيري بالثنائية في العالم، وقد أصبحت من المفاهيم التحليلية الأساسية في منهجه البحثي. ويضيف المسيري أننا في الدراسة الأدبية نحاول البحث عن الموضوع الأساسي الكامن الذي يضفي على العمل الوحدة ويشكّل معناه الأساسي. وقد قاده هذا لاكتشاف النموذج كآلية أساسية لتحليل النصوص والظواهر[2].

= تحرير: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، المجلد الثاني: دراسات وشهادات، دار الشروق ـ مصر ـ الطبعة الاولى 2004م ـ ص 183 ـ 184.

(1) المصدر نفسه.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

ومثل هذه النظرة ـ والكلام للمسيري ـ رغم أهميتها وضرورتها ليست كافية. فالنَّص الأدبي، في نهاية الأمر تعبير عن واقع إنساني، ورغم أنه تعبير غير مباشر، إلا أنه ليس نصاً مُجرداً مغلقاً، معلقاً في الهواء، وإنَّما هو نص مُتعين، جذوره في الواقع، يوجد في عدة سياقات. فهو أولاً يوجد داخل سياق أدبي يتكون من كل أعمال الأديب ومن كل النصوص الأدبية السابقة واللاحقة التي كُتبت باللغة نفسها. وفهمنا لنص أدبي ما لا يمكن أن يكتمل دون معرفة وإدراك كاملين لهذا السياق، فمن خلاله يمكننا تحديد توقعاتنا بالنسبة للنص، ومعرفة بعض التقاليد الأدبية التي تتحكم فيه.

كما أنَّ النص الأدبي يُوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضاً، وكلها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبي وتترجم نفسها إلى عناصر أدبية. ويمكننا أن ندرس نصاً أدبيًّا ما داخل هذه السياقات، أو ندرسه داخل إحداها وحسب، حسبما تُمليه طبيعة الدراسة والهدف منها. كما أن حياة الأديب من ناحية انتمائه الطبقي والاجتماعي، والبيئة الجغرافية التي يعيش فيها، وتركيبته النفسية لابد وأنها تؤثر، وأحيانا بشكل عميق، على مضمون العمل الأدبي وبنيته. ولكن العمل الأدبي مع هذا ليس مجرد وثيقة فكرية أو اجتماعية ذات مضمون فكري أو اجتماعي عام ومجرد، وإنَّما هو بناء له حُدوده المستقلة ومنطقه الخاص وقوانينه المحددة وشكله وبنيته ولغته. وهو بناء يوجد في السياق الفكري أو الاجتماعي يتأثر به، ويؤثر فيه في ذات الوقت، ولكنه يتخطَّاه ويستقل عنه[1].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

ويرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أنَّ الناقد حينما يعود إلى الدراسات الاجتماعية والتاريخية للفترة التي يعالجها النص وإلى المعلومات الخاصة بحياة المؤلف فإنَّه يمكنه أن يفسر بعض التفاصيل التي قد يكون من العسير تفسيرها إذا ما بقي الناقد داخل العمل وحسب. كل هذا يعني أننا نرى أن ثنائية الواقع الأدبي في مقابل الواقع الموضوعي، ثنائية فضفاضة تفاعلية إذ يمكننا أن نعمق رؤيتنا للواقع الموضوعي من خلال دراستنا للواقع كما صوره الأديب، كما أنه يُمكننا أن نعمق رؤيتنا للعمل الأدبي من خلال دراسة سياقه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي[1].

وعن العلاقة بين الشكل والمضمون في الدراسات النقدية يقول المسيري إنَّ استخدام الصورة المجازية العضوية لوصف عَمليتَيْ الإدراك والتفسير غير مُفيد بالمرة من الناحية التحليلية. وعادة ما يقال إن الوحدة الفنية وحدة عضوية ولا يمكن فصل الشكل عن المضمون. ولكن هذا بالضبط ما يفعله معظم النقاد (على الأقل حتى أواخر الستينيات) حين يقومون بالعملية النقدية ذاتها.

ونحن حين نقرأ العمل الفني أو نسمعه أو نشاهده، فنحن لا نفعل ذلك في لحظة واحدة، وإنما في لحظات متتالية، إذ إنه يتحرك في الزمان، فكل ما هو إنساني يوجد داخل الزمان. ومع هذا بعد أن نقرأ العمل الفني أو نشاهده نحاول أن نتخيله في كليته، ونراه كلحظة واحدة خارج الزمان، بدلا من لحظات متعاقبة داخل الزمان. ثمة توتر بين التزامن والتعاقب، لهذا أرى أن من المفيد للغاية استعادة مقولتي الشكل

---

(1) المصدر نفسه.

والمضمون كمقولتين تحليليتين، إن لم يكن أيضا، كمقولات أنطولوجية وجودية. وهما مقولتان مُتصلتان مُنفصلتان، تربطهما وحدة فضفاضة تفاعلية، فالشكل لا يمكن أن يوجد إلا داخل مضمون، والمضمون لا يتبدى إلا داخل شكل. وكما أشير دائما أفضل دائماً التعامل مع النقطة التي يتقاطعان فيها[1].

إنَّ الناقد الأدبي لا يمكنه أن يقول ما يودُّ أن يقول دون عودة للنص، والنص لا يمكنه أن يبوح بمعناه بدون الناقد الأدبي. فكلمة «استنطق» تحل إشكالية الذات والموضوع والنص والواقع، فهي تقع في المنطقة التي تلتقي فيها الذَّات (الناقد) بالموضوع (النص)، كل هذا يقف على طرف النقيض من المقولات الما بعد حداثية التي تتحدث عن موت المؤلف وموت النص، بحيث لا يبقى سوى الناقد وكأنه الذات المطلقة، أو سوبرمان نيتشه الذي يفرض رؤيته على النص. وعملية استنطاق النص ومحاولة تجاوز ثنائية الواقع الفني والواقع الموضوعي عادة ما تأخذ شكل محاولة الوصول إلى النمط المتكرر أو الموضوع الأساسي المتواتر الكامن الذي يضفي الوحدة على العمل، ويربط عناصره بعضها بالبعض، دون أن يكون موجودًا بشكل مباشر، وهو مفهوم وثيق الصلة بمصطلح «نموذج» (النموذج الإدراكي والنموذج التحليلي) والذي أرى أنه يحل كثيراً من المشكلات التي تواجه الناقد الأدبي ودارس الظواهر الإنسانية والاجتماعية الذي يودُّ اكتشاف المضمون الاجتماعي أو الفكري أو الإنساني للنص، دون أن يتجاهل خصوصيته[2].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

(2) المصدر نفسه.

فالعملية النقدية هي حركة من النص إلى النموذج ومن النموذج إلى النص. وأثناء هذه العملية يزداد النموذج التحليلى كثافة ومقدرة على التفسير. ثُم يحاول الناقد تفسير مضمون النص وشكله وبنيته ونَبرته وكل عناصره، فإن استطاع النموذج تفسير عدد كبير من التفاصيل والعناصر والعلاقات وشكل النص وبنيته فإنه أثبت أن مقدرته التفسيرية عالية، وإنَّ عجز فلابد من تغييره أو تعديله[1].

وبعد أن يجرِّد الناقد النموذج الكامن في النص ويتفهم قوانينه الخاصة يكون بذلك قد توصل أيضاً إلى رؤية الكاتب ذاته التي تشف عن خلفيته الفكرية، وربما عن تركيبيته النفسية، وعن الواقع الذي يحاول النص محاكاته. ولكنه حينما يصل إلى هذا الواقع لا يصل إلى واقع إحصائي مجرد، وإنما يصل إلى واقع اجتماعي عبَّر عن نفسه من خلال لحظة أدبية خاصة، وهي العمل الأدبي نفسه. وفي دراستي المقارنة بين روايتي زينب لمحمد حسين هيكل والأرض لعبد الرحمن الشرقاوي جرَّدت النموذج الكامن كما يتبدَّى في موقف كلٍّ من الكاتبين من الطبيعة، ثم انطلقتُ من هذا النموذج لدراسة أفكارهما السياسية والاقتصادية ونشأتهما الاجتماعية وعلاقة هذه الأفكار بالتاريخ المصري. فالعملية التحليلية هنا تتَّجه من العمل إلى السيرة، ومن البنية الفنية إلى الواقع الاجتماعي[2].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س. بتصرف واختصار.

(2) المصدر نفسه والدراسة المقارنة المشار إليها منشورة في: في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر، دكتور عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، مصر ـ 2006م ـ ص 89 ـ 101.

ورغم الطبيعة الإنسانية لمنهج المسيري النقدي فإنَّ مدرسة «النقد الجديد» لفتت نظره، وهي من مدارس التوجه الموضوعي في النَّظر للعمل الأدبي، وهي شأن مثيلاتها لا تُحيل القارئ إلى شيء خارج النص، فنقَّاد هذه المدرسة لا يلتفتون إلى الاعتبارات التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية الخاصة بالمؤلف أو الحقبة التي يعيش فيها، بل يُركِّزون، بالدرجة الأولى، على شبكة العلاقات المتداخلة بين الصورة الفنية والأفكار التي تكون العمل الفني. وتعتبر «المفارقة» و«التورية الساخرة» من الأدوات التحليلية الرئيسة لهذا الاتجاه، ويرى نُقاده أن معنى القصيدة لا يوجد بشكل مستقل، وإنَّما داخل شبكة العلاقات المتداخلة في العمل الأدبي، ويعلق المسيري على هذه الرؤية النقدية قائلا: «برغم ادعاء أقطاب مدرسة النقد الجديد أن العمل الأدبي مكتف بذاته إلا أنه يمكننا رؤية الثوابت الإنسانية تؤكد نفسها. فشبكة العلاقات في القصيدة يفترض فيها أنها تُماثل (تحاكي) بعض العلاقات الإنسانية في العالم الخارجي. أما «المفارقة» و«التورية الساخرة» فهما لم يأتيا من فراغ مجرد إنَّما من الموقف الإنساني، فهما تعبير عن الطبيعة الإنسانية المركبة التي لا يمكن اختزالها أو ردها إلى ما هو دونها»[1].

ويُشير المسيري إلى أن عددا من نقاد هذه المدرسة النقدية يرون أن جذور «المفارقة» الأدبية ترجع إلى المفارقة المسيحية الخاصة بتجسُّد اللاهوت في الناسوت ثم صلب المسيح وقيامه، ويُضيف المسيري متحدثا عن نفسه: «ولم يكن صعباً على طالب الدكتوراه المسلم العربي

---

(1) د. المسيري.. مفكر بدرجة ناقد أدبي، مصطفى عبد الغني، دراسة: مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، مصر ـ العدد 19 ـ 2008م، عدد خاص عن الدكتور المسيري ـ ص 420 ـ 421.

المصري القادم من دَمَنْهور أن يتفاعل مع مثل هذه الرؤية، فقد رأى الثوابت الإنسانية العالمية في قلب الرؤية المسيحية، فهو ينتمي إلى كل ما هو إنساني»[1].

وبُناء على هذا يؤكد المسيري أنَّ النص لم يكن قط نظاماً مغلقاً على ذاته، فثمَّة انفتاح بين العمل الأدبي من ناحية ومن ناحية أخرى بين التنوُّع الثري للحياة الإنسانية. ولذا يرى المسيري أن على النظرية النقدية أن تتجاوز حدودها الجمالية الضيقة لتشمل «الثوابت الإنسانية» وهو يطلق على هذا التوجه النقدي الموضوعي: «النظريات الموضوعية المبكرة أو المنفتحة»[2].

وفي إطار قناعته الراسخة بوجود «الثواتب الإنسانية» كان يُعيد قراءة النظريات النقدية بحثاً عن هذه الثوابت في عُمقها، فهو يكتب مثلاً عن «البنيوية»:

«كانت النظريات النقدية الموضوعية ترى العمل الفني باعتباره نسقاً مكتفياً بذاته مُنغلقا عليها. وقد سمعتُ أول محاضرة عن البنيوية التي تنتمي لهذا الاتجاه الموضوعي المُنغلق مع تصاعد حركة «الجنس العرضي» في الجامعات الأمريكية واتجاه الجيل الأمريكي الصاعد إلى الهروب إلى تدخين الماريجوانا والاستغراق في أحلامه بالفردوس الأرضي المكتفي بذاته ذي الصبغة الجنسية الواضحة. وفي هذه المحاضرة أطلق المحاضر العنان لمصطلحاته البنيوية مثل: «المقابلات الثنائية»، و«التخطيط»، و«العلاقات الرئيسة» و«الطاقة اللغوية» و«الكلام

(1) د. المسيري. . مفكر بدرجة ناقد أدبي، مصطفى عبد الغني، مصدر سابق، ص 421.
(2) المصدر نفسه.

المنطوق» و«التزامن» أو «الآتية» و«التوالي الزمني» أو «التعاقب الزمني»، وما إلى ذلك من مصطلحات. وخلُص في النهاية إلى الاستنتاج بأن الأعمال الأدبية تدور حول أعمال أدبية أخرى، وهو ما يعني أنَّ كل النصوص المكتوبة تدور نصوص أخرى.. وهكذا. والإطار المرجعي لهذا المحاضر كان شكلا من أشكال وحدة الوجود النصوصية حيث جميع النصوص تؤول إلى نص واحد وبالعكس ... .ورغم تفاخُر البنيوية باتجاهها العلمي أو العلموي المعادي للمذهب الإنساني (الهيوماني) بنظامها المغلق الذي يتسم بالصرامة الرياضية فإنَّ الثوابت الإنسانية قد أكدت نفسها في نهاية الأمر. فبالإضافة إلى الاتجاه البنيوي اللغوي الذي يحاول إذابة أي عمل أدبي وتحويله إلى تركيبات نحوية ومعادلات وأشكال هندسية والتي تذهب إلى أن اللغة تسبق الإنسان والفكر، يوجد أيضا الاتجاه الأنثروبولوجي الذي يحاول الوصول إلى أسطورة الأساطير (الأسطورة المطلقة) وإلى بنية كل البُنى (البنية المطلقة) وهل يختلف هذا كثيرا عن عالم المثل الذي طرحه أفلاطون والذي يمثل عالمنا نحن مجرد ظل له؟... وقد نتَّفق أو نختلف مع هذه الفكرة الطموحة إلا إلا أن الأهم في سياقنا الحالي هو وجود الثوابت الإنسانية العالمية في مركز كل هذا، فهي الركيزة الأساسية والمرجعية النهائية أو اللُّوجوس التي تمنحُ العمل الأدبي والنقدي بل العالم بأسره معناه وتماسكه الداخلي، أي أن البنيوية متمركزة حول اللُّوجوس (مرجعية نهائية ركيزة أساسية). ولعلَّ البنيوية كانت آخر النظريات النقدية الموضوعية المبكرة أو المنفتحة. فنظريات ما بعد البنيوية، حاولت أن تفلت تماماً من قبضة التمركز حول اللُّوجوس أو أية مرجعيات أو ثوابت، واللُّوجوس في حالة البنيوية هو العقل الإنساني. وبدلا من

الكون المُتمركز حول اللُّوجوس ووجود الثوابت الإنسانية كمرجعية مطلقة ظهرت مرجعيات مختلفة، منغلقة على نفسها مكتفية بها»[1].

هذا النص يكشف عن سمة من أهم سمات النمهج النقدي للمسيري هي التعميق المعرفي والغَوص في الثوابت التي تأسَّست عليها المذاهب الأدبية المختلفة وصلتها بعالم الأفكار بمعناه الواسع، فمثلا قاده هذا التعمق إلى أن الرومانسية تحاول تأسيس علاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة دون تدخل أو وساطة، وخارج إطار المجتمع الإنساني والتاريخي، أي أنَّ جوهر الوجدان الرومانسي شكل من أشكال المباشرة الوثنية، حيث يُدرك الشاعر الطبيعة بحواسه مباشرة، ويضيف المسيري: «مثلما كان الإنسان الوثني الأول يفعل، بمعنى أنه يعيش بين في وحدة وجود مادية، ومن ثم لا توجد مسافة بين الذات والموضوع أو بين، الإنسان والطبيعة، أو بين العقل والمادة. فكأن الإنسان يعيش خارج الزمان والتاريخ»[2].

وقد شكَّلت الحداثة أحد أهم القضايا التي شغلت المسيري كناقد كما شغلته كمفكر، وهو يرى أنَّهُ يجب التميز بين تيارين أساسيين داخل الحداثة الأدبية، فمصطلح الحداثة مصطلح عام يفترض أن كل الأدباء الحداثيين يسبحون داخل نفس التيار، وهو يعتقد أن هناك خللا في هذا الافتراض. ويضيف: «في دراستي للفلسفة الغربية لاحظت وجود تيارين

---

(1) د. المسيري.. مفكر بدرجة ناقد أدبي، مصطفى عبد الغني، مصدر سابق، ص 422 ـ 423 ـ بتصرف يسير.

(2) دراسات في الشعر، عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية، مصر ـ يناير 2007. ـ ص 13.

أساسيين منذ بداية المشروع التحديثي الغربي، فهناك «الرؤية المتمركزة حول الإنسان» وهناك أيضا «الرؤية المتمركزة حول الطبيعة» (أي المادة). وما أراه أن الخطاب الفلسفي الغربي يُمكن فهمه بشكل أعمق لو أحللنا كلمة «مادة» محل كلمة «طبيعة». ولذا حينما نتحدث عن الإنسان الطبيعي يجب أن نتحدث، في واقع الأمر، عن الإنسان المادي، أي الإنسان الذي يعيش في حيِّز مادي يُدركه بحواسه الخمس ويدركه بعقله المادي دون أن يهيب بأي مقولات خارجة عن هذا الحيِّز. وقد ميَّزت بين «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة»، وانطلاقا من هذه الرؤية، أذهب إلى أن العلمانية الجزئية متمركزة حول الإنسان، ولذا يُمكن أن نطلق عليها العلمانية الإنسانية أو العلمانية الأخلاقية، أما العلمانية الشاملة فهي متمركزة حول المادة، لا تُؤمن إلا بحركة المادة وقوانين الطبيعة. ولذا فالعالم يصبح مادة نسبية لا قداسة لها، ولا تسمح بوجود معايير جمالية ومطلقات إنسانية، نصدر عنها ونعود إليها... في مقابل ذلك أرى الحداثة المتمركزة حول الطبيعة/ المادة، وهي عكس ما سبق، فهي تقوم بعمليات تجريب لا متناهية تتسم بالعدمية الجمالية، وتحاول أن تفجر الشكل والمضمون معا، وعالمها يتضاءل فيه الإنسان إلى أن يختفي فندخل في عالم يسود فيه قانون الأشياء والطبيعة. وهناك الكثيرون ممَّن يمثلون هذا التيار في العالم العربي ممن يكتبون بلغة خاصة للغاية تصل «فرادتها» إلى درجة لا يمكن أن نسميها لغة على الإطلاق. وهؤلاء يقومون بتجارب لا نهاية لها تدل على غياب الهدف والمعنى. وللأسف هذا النوع من «الحداثة» هو الذين هيمن في الغرب إلى أن أفرز «ما بعد الحداثة» حيث تسقط المعيارية تماماً، وتسود النسبية الأخلاقية والمعرفية والجمالية ولا يبقى إلا العدم. أو لا يبقى سوى «الأبوريا» وهي الهُوة

التي ما لها من قرار، والتي يرى دريدا وغيره من مفكري «ما بعد الحداثة» أنها الثابت الوحيد»[1].

وعلى هذه الخلفية يعتبر المسيري أنَّ محمود درويش أهم شعراء الحداثة العرب، وواحد من أهم شعراء العالم. أنه ينتمي إلى تلك الحداثة المتمركزة حول الإنسان. ولذا يظل شعره يدور حول الإنسان. قد يبدأ بالإنسان الفلسطيني، وقد يُعمم ليصل إلى الإنسان العربي، لكن يظل فضاء شعره الأساسي هو الإنسان. فنحن، في شعره، نُطالع وجه الإنسان في أقصى لحظات وعيه بذاته. ويظهر هذا أيضا في لغة شعره، فهي لغة فريدة إلى أقصى حد، لكنك تسمع إيقاعات الشعر العربي القديم كما تسمع أصداء من الشعر الحديث عربياً كان أم غير عربي. . . وتتضح أيضا حداثته المتمركزة حول الإنسان في أن لغته مفهومة، وأن صُوره الشعرية محدَّدة المعالم، هذا لا يعني أنها بسيطة أو ساذجة، فهي مُركبة إلى أقصى حد، لكنه تركيب ناجم عن عقل يُؤمن بالمعنى وبالغاية وبإمكانية الجهاد الذي يمكن أن يُحوِّل واقعاً غير عقلاني إلى واقع عقلاني، أي إنَّه يؤمن بإمكان إقامة العدل في الأرض. وهذا ما لا يمكن أن يشاركه فيه الحداثيون الذين يعيشون في قصصهم الصغيرة، كما يقولون، من دون إيمان بمعنى كُلِّي شامل[2].

وفي إطار إنحياز عبد الوهاب المسيري إلى خيار القول بوجود صلات بين العمل الأدبي وعالم الإنسان بالمعنى الواسع كان من الطبيعي أن يطرح سؤال حرية الإبداع نفسه عليه، وهو ينتقد القول بأنَّ حرية

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

الإبداع مطلقة، فالإبداع ليس مطلقا يتجاوز الإنسان، وحرية الإبداع لابد أن يقابلها حرية المجتمع في أن يدافع عن نفسه وعن قيمه. يقولون إن الفيديو كليب إبداع، ولكن نحن بوصفنا مجتمعاً إنسانياً يحق لنا الدفاع عن أنفسنا، يحق لنا أن نُقدم رؤيتنا: هل المرأة جسد يهتز؟ أم أنها غير ذلك؟ رؤيتنا للإنسان، باعتبارنا بشراً ومسلمين، مختلفة عن هذه الرؤية الاختزالية المادية. فمن حقنا أن نقف ضد هذا، ليس بالضرورة من خلال الحكومة، ولكن من خلال جمعيات مدنية. إنَّ الإبداع حوَّل نفسه إلى مطلق، وهذا نوع من أنواع العلمنة الشاملة الشَّرسة[1].

ويستطردُ المسيري قائلاً: «إنَّ العلمانية شكل من أشكال الحُلولية ووحدة الوجود المادية. وقد بدأت عملية الحلول في المجال الاقتصادي، فأصبح معيار الحكم على الاقتصاد معياراً اقتصادياً، مستمداً منه، وهو مدى النجاح الاقتصادي بغضِّ النظر عن الثَّمن الإنساني، أي أن الاقتصاد أصبح مكتفياً بذاته، مرجعية ذاته، أي أنه أصبح مُطلقاً، ثم انتقل الأمر إلى السياسة، وإلى كل مجالات النشاط الإنساني الأخرى، بحيث أصبح كل مجال منفصلاً عن أي مرجعية إنسانية عامة. وقد حدث هذا في مجال الفن، فالفن أصبح مرجعية ذاته ومكتف بذاته وأصبحت معايير الحكم عليه فنية، مستمدة منه، أي أن الفن أصبح مطلقاً مؤلَّهاً. الفن الحداثي مثلٌ جيد على ذلك، فلو عُرضت عليَّ قصيدة من هذا الفن - ورغم أني أستاذ شعر - فإنني أحتاج إلى أَشْهُر حتى أفهمها، وكأن الشعراء كهنة، وكأن الشعر موضع حُلول وتُحفه الأسرار. أنا باعتباري إنساناً اجتماعياً أرى أن الفن ليس للفن، إنَّما للجميع، وحينما يفقد الفن

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

علاقته بالواقع وبالإنسان، فمن حقي كإنسان وككائن اجتماعي أن أتصدى له، خاصة إذا كان هذا العمل الفني (الإبداع الفني) معادياً للإنسان وللقيم الإنسانية[1]».

بل إنَّ المسيري يذهب إلى أبعد من ذلك معتبراً «حرية الإبداع» صيحة يطلقونها في وجه كل من يتجرأ ويحتج على رأي ما. ثمَّة رقابة على السِّلع وعلى جودتها وتاريخ إنتاجها، ورقابة على حركة المرور وعلى الجمارك. فهل يمكن أن نترك أمورا تؤثر في الأخلاق والأحلام والرؤية، دون رصد أو مراقبة؟ يجب ألا تكون القضية هي حرية الإبداع كمطلق وإنما كيف يمكن أن يمارس المجتمع ككل الرقابة دون أن يخنق الإبداع، لأنه لو خنق الإبداع اختنق المجتمع. لكن لو أطلق العنان لحرية الإبداع فإنَّ المجتمع سيتفكَّك. ويكشف المسيري عن اهتمام آخر وثيق الصلة بالإبداع الأدبي والفني هو الأزياء فيقول: «قد لا يعرف الكثيرون أن إحدى اهتماماتي تطوُّر الأزياء، وبالذات أزياء النساء، إذ أحاول رصد تطورها كتعبير عن تطور الرؤية الحضارية للإنسان. وقد لاحظت أن ملابس النساء تزداد في الغرب انكماشاً يوماً بعد يوم من الميني سكيرت إلى المايكرو إلى البلوزة التي تكشف البطن إلى أن وصلنا إلى ما سمّاه أحد الصحفيين the well undressed woman ـ أي المرأة قليلة الهندام، في مقابل المرأة حسنة الهندام the well - dressed woman . (ولعل أحسن ترجمة لهذه العبارة، هو عبارة عادل إمام الشهيرة» لابْسَة من غير هُدوم»)... وحين أخبرت أحد مصممي الأزياء عن اعتراضي على الأزياء التي لا علاقة لها بأي دين أو ثقافة أو ذوق،

(1) المصدر السابق.

قال إن هذه أعمال فنية، وأن اعتراضي هذا يُعد شكلاً من أشكال الرقابة على حرية الفكر والإبداع، هذا المطلق العلماني الجديد. وهنا سألته: أليس من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه ضد أي اتجاهات تفكيكية عدمية؟ وقد صُدم صاحبنا من هذا الطرح الذي لم يطرأ له على بال، لأنه لا يدرك (شأنه شأن المثقفين الذين يدافعون عن الحرية المطلقة للإبداع) أنها رؤية بورجوازية تجعل الفرد مرجعية ذاته (تماماً مثل رأس المال الذي يتحرك في السوق بكامل حريته، لا يخضع إلا لقوانين مادية آلية غير إنسانية غير اجتماعية هي قوانين العرض والطلب والربح والخسارة)... إنَّ بعض المثقفين الثوريين انساقوا وراء هذه الدعوة للحرية المطلقة للإبداع والمبدعين، دون أن يدركوا تضميناتها الفلسفية المعادية للإنسان وللمجتمع. عندئذ لزم مصمم الأزياء الصمت، خاصة وأنه كان يعرف أن خمسة من كبار مصممي الأزياء ماتوا منذ عدة أعوام، من مرض الإيدز، وكانوا جميعهم من الشُّذاذ جنسياً، فسارعت مصانع الأزياء بالتعمية على الخبر حتى لا تتأثر أرباحهم سلباً، أي أنهم أدركوا البُعد غير الاجتماعي غير الأخلاقي غير الإنساني لإبداع مصممي الأزياء، باعتباره إبداعاً لا ينتمي إلى المجتمع»[1].

وهو يتَّهم مَن يدافعون عن حرية التعبير بلا حدود بأنهم جعلوا الفن مُطلقاً، سحبوا الإطلاق من أي قيم مطلقة (أخلاقية كانت أم إنسانية أم دينية) وجعلوها شأناً خاصاً، وأمراً من أمور الضَّمير، وتصوَّروا أنَّ القيم الأخلاقية توجد في قسم خاص في وجدان الإنسان منفصل تماما عن عالم السياسة وعالم الاقتصاد وعالم الاجتماع الإنساني، (وكأنَّ الضمير

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

الفردي لا علاقة له برقعة الحياة العامة). ولذا حين يتمُّ تناول ظاهرة ما فهي إما أن تكون ظاهرة خاصة خاضعة لقيم أخلاقية ما، أو ظاهرة في رُقعة الحياة العامة ومن ثم فهي منفصلة عن القيمة. ولكن هذه ـ والكلام للدكتور عبد الوهاب المسيري ـ رؤية سُوقية للعالم وللنفس البشرية، فالإنسان كائن مُركب، وكذا الفعل الإنساني. فالأبعاد الأخلاقية تتداخل مع الأبعاد السياسية والاقتصادية والنفسية والفردية تتداخل مع الأبعاد الاجتماعية. ويرى هؤلاء الذين يفصلون الأخلاق عن بقية مجالات الحياة أنه لو ظهرت الأخلاق في الحياة العامة فإنَّ هذا مظهر من مظاهر التخلف، وفي ذهنهم بطبيعة الحال المشروع العلماني الغربي. إنَّ مشروع النهضة العربي في بداياته جعل شعاره اللحاق بأوروبا، بحلوها ومرها، وخيرها وشرها، وكأننا ببغاءات عقلها في أذنيها[1].

وهذه الهرولة للحاق بأوروبا كانت لها في رأي المسيري بصمات على الفكر النقدي العربي المعاصر، حيث تركت هزيمتنا أمام الغرب بصماتها الواضحة على مسار هذا الفكر، فبعد هزيمتنا على يد العالم الغربي في مطلع القرن التاسع عشر، يعني أصابتنا حالة انشغال مرضي بكل الحركات الفكرية والأدبية في الغرب، وهو انشغال لا يؤدي بالضرورة إلي الإبداع. فمثلا، فكرة «الوحدة العضوية»، فكرة أصيلة في التراث الغربي، دخيلة على النظرية النقدية العربية، ومحاولة نقلها، ثم تطبيقها علي تراثنا، فيه ظلم للفكرة ولتراثنا معا. ويُضيف المسيري: الوحدة الفنية السائدة في تراثنا أسميها «الوحدة التكاملية غير العضوية» (فلا هي بالعضوية، ولا بالآلية) أو «الوحدة الفضفاضة». انظر أيضاً ماذا

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

فعلت «البنيوية» ثم «التفكيكية» بنا، وكيف نبدِّد طاقتنا في محاولة فهمهما وإدراكهما وترجمة نصوصهما الأساسية، بل كيف نُجهد أنفسنا غاية الإجهاد لتطبيق مفاهيمهما وآلياتهما التحليلية على كل من التراث وحاضرنا العربي. وحين نوشك على الانتهاء من هذه العملية تكون قد ظهرت عدة حركات أخرى في العالم الغربي![1]

وهو يرسم صورة للمأزق الذي أدَّى إليه منطق «اللحاق بالغرب» قائلاً: «لقد كانت تظهر في العالم الغربي مدرسة فكرية أو نقدية واحدة كل قرن: الكلاسيكية في القرن الثامن عشر، والرومانسية في القرن التاسع عشر. ثم مع نهاية القرن الماضي بدأ المُعدَّل يتصاعد، إذ بدأت تظهر حركة نقدية كل عقدين أو ثلاثة. والآن ظهر ما لا يقلُّ عن عشرة حركات نقدية في العقدين الماضيين، بمعدل حركة كل عامين! وهذا تعبير عن أزمة حضارية حقيقية وعميقة في الغرب تأخذ شكل هذا التضخم العقائدي. ولكن ما يهمُّني تأكيده الآن هو أننا نظراً لانشغالنا الزائد بما يحدث في الغرب، ننصرف عن فهم إنجازات بقية العالم الحضارية».

كانت هذه إطلالة عامة على الرؤية النقدية للدكتور عبد الوهاب المسيري، وستتناول في الفصلين التاليين من هذا الباب نموذجين أحدهما من النقد النظري والآخر من النقد التطبيقي.

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

الفصل الثاني

عبد الوهاب المسيري ناقداً للتفكيكية

«التفكيكية» مُصطلح ينتمي لعائلة من المصطلحات المتداولة في الدراسات النقدية المعاصرة، وهو مُصطلح مُثير للجدل بسبب ما يتضمَّنه معناه ـ كما سيردُ ـ من مفاهيم معادية للغيبيات (الميتافيزيقا). وأوّلُ مظاهر الجدل هو ما دار حول المقابل العربي للفظ الإنجليزي "DECONSTRUCTION" آفبينما يرى الدكتور محمد عناني أنَّ استخدام مصطلح التفكيكية هو استخدام موفق، فالتفكيك الذي اشتق منه المصدر الصناعي هو فك الارتباط أو حتى تفكيك الارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها[1]، يذهب مُؤلفاً «دليل الناقد الأدبي» إلى أنَّ مثل هذه الترجمة لا تقترب من مفهوم صاحب النظرية، وإن كانا يُقرَّان أن مصطلح «التقويضيَّة» الذي يستخدمانه يعيبه هو الآخر العيب نفسه، ولكنهما يُفضلانه، فهي (أي النظرية) لا تقبل ـ حسب ما يذهب إليه نُقاد عرب ـ البناء بعد التفكيك. فصاحب النظرية يرى أنَّ الفكر

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزي/ عربي، دكتور محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، الطبعة الثانية، سنة 1997 ـ ص 131.

الماورائي الغربي صَرْحٌ أو معمار يجب تقويضه وتتنافى إعادة البناء مع المفهوم، فكل محاولة لإعادة البناء لا تختلف عن الفكر المُراد هدمه، وهو الفكر الغائي[1].

ظهرت التفكيكية/ التقويضية على يد الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في ثلاثة كتب أصدرها عام 1967[2]، وقد بدأ دريدا نظريته بنقد الفكر البنيوي الذي كان سائدا آنذاك بإنكاره قدرتنا على الوصول بالطرق التقليدية إلى حلٍّ مشكلة الإحالة، أي قدرة اللفظ على إحالتنا إلى شيء ما خارجه، فهو يُنكر أن اللغة «منزلُ الوجود» ويعني بذلك القدرة على سد الفجوة ما بين الثقافة التي صنعها الإنسان والطبيعة التي صنعها الله. وما جهود فلاسفة الغرب جميعا الذين حاولوا إرساء مذاهب على بعض البدْهيات أو الحقائق البدْهية الموجودة خارج اللغة إلا محاولات بائسة كُتب عليها الفشل. وقد وصف دريدا مواصلة هذا الطريق بأنها عبث لا طائل من ورائه، وحنين إلى ماضٍ من اليقين الزائف[3] عبَّر عنه الفكر الغربي بألفاظ لا حصر لها عن فكرة المبادئ المركزية مثل: الوجود، الماهية، الجوهر، الحقيقة، الشكل، المحتوى، الغاية، الوعي، الإنسان، الإله[4].

ورغم هذه الخصائص التي تتَّصف بها النظرية فإنَّ دريدا يُصر على

---

(1) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415 هـ ـ ص 49 ـ 50.

(2) المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 132.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

(4) النظريات الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة: دكتور جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، سلسلة آفاق الترجمة، سنة 1995 ـ ص 163 ـ 164.

عدم ارتباط مشروعه بالعدمية، بل يرى أن قراءته التفكيكية/ التقويضية قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من معان في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يُصرِّح به، أي أنها تهدف إلى إيجاد شرخ بين ما يُصرِّح به النص وما يخفيه. وبهذا تقْلبُ القراءة التفكيكية/ التقويضية كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية. ويرى دريدا أن الفكر الغربي قائم على ثنائية ضدِّية عدائية يتأسس عليها ولا يوجد إلا بها مثل: العقل/ العاطفة، الجسد/ الروح، الذات/ الآخر، المشافهة/ الكتابة، الرجل/ المرأة[1].

وفي كل قراءاته يقوم دريدا بسكِّ مصطلحات يشتقها مما هو قيد الدراسة، ولا يتأتى فهم النظرية إلا من خلال متابعة هذه المصطلحات والكيفية التي تعمل بها داخل النص المدروس، وجميعها تستعصي على الوجود نتيجة تفاعلها داخل نصِّها، وأهم هذه المصطلحات كما صاغها دريدا:

الانتشار أو التشتيت "DIFFERENCE"

الأثر "TRAC"

الاختلاف/ الإرجاء "DEFFERANCE"

ويطلق جاك دريدا على مثل هذه المصطلحات التي يشتقها من المادة قيد الدراسة «البنية التحتية»[2].

(1) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415 هـ ـ ص 50.

(2) المصدر نفسه.

الأثر «TRAC»:

صبَّ دريدا جام غضبه على ما زعم البنيويون أنه طموح إلى اتباع المنهج العلمي، فالعلم في نظره ـ مثله في ذلك مثل الدين والفلسفة الميتافيزيقية ـ يُقيم نظامه على ما يُسميه «الحضور» ومعناه التسليم بوجود نظام خارج اللغة يُبرِّر الإحالة إلى الحقائق أو الحقيقة. وهو يبسط حجته على النحو التالي: «تحاول الفلسفة الغربية منذ أفلاطون تقديم أو افتراض وجود شيء يُسمَّى الحقيقة أو الحقيقة السامية المتميزة» أو ما يسميه هو «المدلول المتعالي» أي المعنى الذي يتعالى على (أو يتجاوز) نطاق الحواس ونطاق مفردات الحياة المحددة. ويمكن في رأيه إدراك ذلك من خلال مجموعة من الكيانات الميتافيزيقية التي احتلت مركز الصدراة في كل المذاهب الفلسفية مثل: الصورة، المبدأ الأول، الأزل، الغاية، الهيولى، الرَّب، ويمكن اعتبار اللغة المرشح الأخير للانضمام لهذه القائمة[1].

فمفهوم «الأثر» في التفكيكية/ التقويضية مرتبط بمفهوم الحضور الذاتي ودريدا يرى في الأثر شيئا يمحو المفهوم الميتافيزيقي للأثر وللحضور[2]. وهدف دريدا هو تفكيك الفلسفة وتفكيك تطلعاتها إلى إدراك الحضور عن طريق ما حاول إثباته من أن عمل اللغة نفسه يحول دون الوصول إلى تلك الغاية. وفي مقابل التركيز على المقابلة بين الدَّال والمدلول (اللفظ والمعنى) عند دي سُوسير يرفض دريدا أسبقية المدلول

---

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 135 ـ 136.

(2) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415 هـ ـ ص 55.

على الدال، لأنَّ تصوُّر دي سُوسير كان يعني وجود مفاهيم «حاضرة» خارج الألفاظ[1].

الاختلاف/ الإرجاء «DEFFERANCE»:

هذا المصطلح سبَّب مشكلة في الترجمة بسبب الالتباس الحتمي المرتبط به، فترجمه البعض (الاختلاف والإرجاء)[2] وترجمه آخرون (الاختتلاف)[3]، أما الدكتور عبد الوهاب المسيري فترجم هذا الاصطلاح إلى «الاخترجلاف» وهي كلمة قام بنحتها من كلمتي «اختلاف» و«إرجاء» على غرار كلمة "LA "DIFFERANCE التي نحتها دريدا من الكلمة الفرنسية "DIFFER" ومعناها أرجأ والكلمة LA "DIFFERANCE" بمعنى اختلاف، وتحمل معنى الاختلاف (في المكان) والإرجاء (في الزمان). ويرى دريدا أن المعنى يتولَّد من خلال اختلاف دالٍّ عن آخر، فكل دالّ متميز عن الدَّوال الأخرى، ومع ذلك فهناك ترابط واتصال بينهما، وكل دَّال يتحدَّد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدَّوال الأخرى، لكن معنى كل دَّال لا يوجد بشكل كامل في أية لحظة (فهو دائماً غائب رغم حضوره)، وهكذا فالاخترجلاف عكس الحضور والغياب بل يسبقهما[4].

---

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي/ عربي، دكتور محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، الطبعة الثانية ـ سنة 1997 ـ ص 137 ـ 138.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

(3) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415 هـ ـ ص 60.

(4) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ مصر، الطبعة الأولى، 1999 ـ المجلد الخامس، ص 426.

الانتشار أو التشتيت "LA "DIFFERANCE :

هذا المصطلح وأصله الإنجليزي "DISSEMINATION"، كانت ترجمته هو الآخر موضوع اختلاف بين النُّقاد العرب، فبينما اختار الرويلي والبازعي ترجمته «الانتشار والتشتيت» اختار المسيري ترجمته «تناثر المعنى»، والكلمة يستخدمها دريدا في مقام كلمة دلالة وهي من فعل "DISSEMINAT" بمعنى: يبثُّ أو ينثر الحبوب، وللكلمة معان أهمها: أن معنى النص مُنتشر فيه ومُبعثر فيه كبذور تُنثر في كل الاتجاهات ومن ثم لا يمكن الإمساك به. ومن معانيه أيضا: تشتيتُ المعنى ـ لعب حُر لا متناه لأكبر عدد ممكن من الدوال، تأخذ الكلمة معنى وكأن لها دلالة دون أن تكون لها دلالة أي أنها تُحدث أثر الدَّلالة وحسب[1]. ويأخذ مصطلح تناثر المعنى بُعداً خاصاً عند دريدا الذي يركز على فائض المعنى وتفسخه وهو سمة تصف استخدام اللغة عامة[2].

لم يبرز تأثير فلسفة دريدا في النقد الأدبي إلا في كتابات نُقاد جامعة ييل وبخاصة بول دي مان، ويصور دي مان العلاقة بين الأدب والفلسفة بقوله: «إنَّ الأدب أصبح الموضوع الأساسي للفلسفة ونموذجاً لنوع الحقائق (أو الحقيقة) التي تطمح الفلسفة لبلوغها» ويعني ذلك أنَّ الأدب لا يزعم أنه يُحيل القارئ إلى الواقع الحقيقي خارج اللغة فهو تعريف خيالي، وتاريخ الفلسفة حسب تصوُّر دي مان كان رحلة طويلة في دنيا

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس ـ ص 437.

(2) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415 هـ ـ ص 66.

الإحالة أو الإحالية، وإلى المضمون بعيداً عن الوعي بذاته، أي بأنَّ الفلسفة استمدَّت أصولها من مصادر بلاغية أو من علم البلاغة نفسه. ويستند دي مان هنا على قول دريدا بأنَّ الأدب يمكن اعتباره حركة تفكيك ذاتية للنَّص، إذ يُقدم لنا معنى ثم يُقوِّضه في آن واحد، فالأدب أقرب ما يكون إلى تجسيد مبدأ الاختلاف. وهو يحتفل بوظيفة الدلالة وفي الوقت نفسه بحرية عمل الكلمات في نطاق الطاقات الاستعارية وألوان المجاز والخيال دون الجمع بين المتناقضات فلا يصل أبداً إلى الوحدة[1].

وأهم ما يُلاحظ هنا، هو أنَّ هذا التصور للأدب باعتباره نصوصا متداخلة ينفتح بعضها على بعض، ولا يجد النص منها حدوداً تمنعه من تجاوز ذاته بدلا من التصوُّر القائم على وجود نص مستقل أو كتاب مغلق يناقض تعريف الأدب الذي جاء به النقد الجديد باعتباره عملا يتمتَّع بالوحدة العضوية... ومن ثم يقول التفكيكيون ـ والكلام لجيفري هارتمان ـ إنَّ الحقيقة الشعرية كانت تستمدُّ حياتها في نظر النَّقد الجديد من العالم الخارجي باعتباره حقيقة فوق الواقع اللغوي أي متعالية عليه[2].

ويرى التفكيكيون أنَّ المزية الأولى للأدب ترجع إلى أنه خيال أو كذب، فالشِّعر يحتفل بحريته من الإحالة وهو واع بأنَّ إبداعاته ذات أساس تخيُّلي، ولذا فإنَّه لا يعاني مثلما تعاني النصوص الأخرى من

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي/ عربي ـ دكتور محمد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، الطبعة الثانية، سنة 1997 ـ ص 143 ـ 144.
(2) المصدر نفسه، ص 145 ـ 146.

مشكلة الإحالة إلى خارج النص وهو ما يلخصه أحد شراح النظرية ـ فيرنون جراس ـ بقوله: «ترجع أهمية الأدب في ظل التفكيكية/ التقويضية إلى طاقته على توسيع حدوده بهدم أطر الواقع المتعارف عليها، ومن ثم فهو يميط اللثام عن طبيعتها التاريخية العابرة، فالنصوص الأدبية العظيمة دائما تفكك معانيها الظاهرة سواء كان مؤلفوها على وعي بذلك أم لا من خلال ما تقدمه مما يستعصي على الحسم. والأدب أقدر فنون القول على الكشف عن العملية اللغوية التي تمكن الإنسان بها من إدراك عالمه مُؤقتاً وهو إدراك لا يمكن أن يصبح نهائيا أبداً»[1].

لا شيء خارج النَّص:

تُشكل هذه العبارة أساساً من أهم أسُس النظرية التفكيكية/ التقويضية، وقد عبَّر دريدا عن ذلك بقوله: «لا يوجد شيء خارج النص» ومعنى ذلك رفض التاريخ الأدبي التقليدي ودراسات تقسيم العصور ورصد المصادر، لأنها تبحث في مؤثرات غير لغوية وتُبعد الناقد عن عمل الاختلافات اللغوية. ويعتبر التفكيكيون أن الغوص في الدلالات وتفاعلاتها واختلافاتها المتواصلة تعد معادلا للكتابة، فمن حق كل عصر أن يُعيد تفسير الماضي ويُقدم تفسيره الذي يرسم طريق المستقبل، فالتفسيرات أو القرارات الخاطئة المنحازة هي السبيل الوحيد لوضع أي تاريخ أدبي بالمعنى التفكيكي. وقد طبَّق جيفري هارتمان هذه القناعة على أعمال لودذوورث قُتلت بحثاً، فانطلق بحدود تفسيراته لشعره وكتب مقالات مُستوحاة من النَّص دون أن تتقيد به، تحفل بالتوريات اللفظية

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 147.

بأشكالها المختلفة وإحالات الألفاظ والتعابير إلى أعمال سواه ومن ثم احتمالات التناصّ مُظهراً في ذلك براعة يحسده عليها الشباب ولا يُوافقه عليها الشيوخ، لهدم المعاني التي ألفتها الأجيال على مدى قرنين من الزمان[1].

وحسب الدكتور محمد عناني فإنَّ المذهب يشهد في التسعينات تحولا عجيباً يسمى «استخدام المصطلح دون مضمونه»، فالنقاد التفكيكيون أصبحوا يسخرون من القول بأنَّ للغة وظيفة عقلانية أو معرفية وقد أجروا تعديلات غريبة على مفهوم العلاقة بين اللغة والواقع أو الحقيقة فبدأوا يرصدون حركة اللغة من الخارج عن طريق رصدها في تلافيف النَّص أو النَّص الباطن مثل الرغبات الجنسية (فرويد) أو المادية الماركسية، أو ما وصفه نيتشة بالنزوع إلى التسلط وإرادة القوة.

منهم من يقول إنَّ هذه الرغبات غير العقلانية تُساهم في عملية الدَّلالة على المعنى أكثر مما تساهم فيه المعرفة العقلية، وإنَّ كان الدكتور عناني يصف هذه الاتجاهات الجديدة بأنها تنتفع بالتفكيكية/ التقويضية دون أن تكون تفكيكية/ تقويضية[2].

ومن بين ردود الأفعال التي أثارتها النظرية، انتقادات عديدة لعل أهمها في نظر ميجان الرويلي وسعد البازعي أنها رغم قدرتها التقويضية على زعزعة المسلمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية تصل في النهاية إلى «عماية مُحيرة»، فدريدا لم يُقدم بديلا عن مُسلمات الميتافيزيقا الغربية

---

(1) المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 148.

(2) دليل الناقد الأدبي، دكتور ميجان الرويلي ودكتور سعد البازعي، دون ناشر، 1415هـ ـ ص 54.

بعد أن قوَّضها. بل إن البديل نفسه كما يرى دريدا نفسه سيتَّسم بسمات الميتافيزيقا لا محالة، لذا اكتفى دريدا بالتقويض.

فكيف نظر الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى التفكيكية؟

أوَّلُ سمات رؤية المسيري للتفكيكية أنَّه لا يفصلها عن شخص مؤسسها جاك دريدا اتساقاً مع المنهج الذي اتبعه المسيري في دراساته لمعظم الظواهر الفكرية، فمؤسسها جاك دريدا فيلسوف فرنسي، يهودي من أصل سفاردي، تُعَدُّ منظومته الفلسفية (إن صحَّت تسميتها كذلك) قمَّةُ (أو هوة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة. وُلد باسم جاكي في بلدة البيار (قرب الجزائر العاصمة)، وترك الجزائر عام 1949م لأداء الخدمة العسكرية ولم يَعُد لها قط بعد ذلك (وهو يدَّعي في تصريحاته الصحفية أنه ترك الجزائر لأنه كان قد سئم الحياة في الجيب الاستيطاني).

ويتتبع المسيري الأصول الفكرية لنظرية دريدا في التاريخ الفلسفي الغربي حيث يرى أن دريدا خرج من تحت عباءة نيتشه (الذي مات بمرض سرِّي)، وتأثر في الخمسينيات بوجودية سارتر وهايدجر (وتفكيكيته)، وببنيوية ليفي شتراوس في الستينيات. كما تأثر بهيجلية جان هيبوليت، وبفرويدية جاك لاكان، وبالمفكر الديني اليهودي الفرنسي إيمانويل ليفيناس. وقد تعرَّف دريدا إلى مُستوطن فرنسي آخر في الجزائر هو لويس ألتوسير (في دار المعلمين العليا) الذي كان له أكبر الأثر في دريدا. وألتوسير هو الفيلسوف الذي حاول أن «يُطهِّر» المنظومة الماركسية من أية آثار إنسانية غير مادية لتصبح علماً كاملاً يُسقط الذات الإنسانية وكل بقايا الميتافيزيقا (وقد قتل ألتوسير زوجته عام 1980م بأن

خنقها ووُضع في مستشفى للأمراض العقلية للمجانين الخطرين). كما تَعرَّف دريدا كذلك إلى ميشيل فوكوه، أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشويَّة وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (وفوكوه شاذٌّ جنسياً، سادي مازوكي، حاول الانتحار عدة مرات ومات بالأيدز عام 1981م)[1].

وفي إطار قناعة المسيري بأنَّ «الذات» لا تنفصل عن «الموضوع» تعامل مع سيرة جاك دريدا الشخصية كمؤثر في فكره، فقد كان واضحاً أن دريدا مهتم، منذ أن بدأ ينشر أعماله، بمشاكل الأصل والبنية والثنائيات وكيف تُختَم الأعمال وعلاقة كل هذه الأمور بالتاريخ والحقيقة والموضوعية العلمية والمعنى. وكان اهتمامه الأكبر نفي الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات لأنَّ مثل هذا الثبات (من ثم) يُشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادي (أي أصله الإلهي) الأمر الذي يؤدِّي إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى أي أثر لأي ثبات أو تجاوز أو معنى ويهتز كل شيء ومن ضمن ذلك الإحساس بالعدم نفسه[2].

وقد بيَّن دريدا أن البنيوية ما هي إلا حلقة في سلسلة طويلة من بنيويات مختلفة مستعدة لأن تردَّ ذاتها إلى نقطة حضور واحدة أو مركز أو

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الخامس، ص 435.

(2) المصدر نفسه، ص 435.

أصل ثابت، لكن هدف هذا المركز ليس تحديد اتجاه البنية أو توازنها أو تنظيمها وإنَّما الهدف منه وضع حدود للُعب البنية. فمركز البنية «يسمح بلعب عناصرها الأساسية، ولكن داخل الشكل الكلِّي الثابت الذي له مركز وله معنى، فهو لعبٌ يصل إلى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز». ويقول دريدا: «وحتى اليوم، يُلاحَظ أن مفهوم بنية ليس لها أي مركز (أو أصل) هو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه». ودريدا كعادته لا يقول الصدق، فما يفعله هو أنه يأخذ جزءاً من الحقيقة ثم يُضخمه ويجعل من هذا الجزء الحقيقة كلها. والحقيقة أن عالم السفسطائيين (الذين سبقوا دريدا بأكثر من ألفي سنة) هو عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة الكاملة وعدم التواصل، وكذلك عالم القبَّالة (الصوفية اليهودية) اللوريانية. وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهي الأخرى تدور جميعاً في إطار عالم سائل تماماً لا مركز له. كما أن الإنجاز الفلسفي الأساسي لنيتشه هو أنه نبَّه الإنسان الغربي إلى أن اختفاء المركز حتمية فلسفية بعد موت الإله (أي في إطار الفلسفة المادية). ومع هذا، يُمكن القول بأنَّ دريدا أول من جعل برنامجه الفلسفي يدور حول هذه الفكرة بشكل منهجي صارم[1].

وحسب عبد الوهاب المسيري فإنَّ دريدا يرى أنَّ ثمة بحثاً دائباً عند الإنسان عن أرض ثابتة يقف عليها خارج لَعِبِ الدَّوال الذي لا يمكن أن يتوقف إلا من خلال المدلول المتجاوز الرباني (الذي هو أيضاً «ميتافيزيقا الحضور» و«اللوجوس» و«الأصل»). وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الأصل، سواء أكان دينياً أم مادياً، لنصل إلى قصة كبرى متمركزة

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 435.

حول اللوجوس وحول المنطوق. . . وقد قرَّر دريدا أن »يفكر في الأمر الذي لا يمكن التفكير فيه« وهو أن ينطلق، كفيلسوف، من الإيمان بعدم وجود أصل من أي نوع، ومن ثم يُسقط كل شيء بشكل كامل في هوة الصيرورة (أبوريا) وتتَّم التسوية بين كل الأشياء من خلال مفاهيم مثل الاخترجلاف (الاختلاف/ الإرجاء).

وسيُلاحظ القارئ أن دريدا (ودُعاة ما بعد الحداثة) يستخدمون مصطلحات كثيرة تبدو جديدة. فهناك مصطلح مثل: «القصة الكبرى» (أي النظرية العامة) و«القصص الصغرى» و«التمركز حول اللوجوس» و«والتمركز حول المنطوق»، و«الأبوريا»، و«الاخترجلاف». وهي مصطلحات تدَّعي أنها جديدة وهي أبعد ما تكون عن الجدة، فهي تعبِّر عن أفكار ومفاهيم عدميَّة. فقد يكون المنطوق نفسه جديداً، ولكن المفهوم وراء المصطلح قديم قدم الفلسفة اليونانية القديمة والكُتب العدمية مثل سفر الجامعة في العهد القديم[1].

وهذه الإحالة على يهودية دريدا كمصدر من مصادر النظرية التفكيكية انعكاس للطبيعة «العقائدية» لنظرة المسيري للكثير من الأفكار والنظريات وهو ما أشرنا لها في الفصل المُعنون: «الملامح العامة لرؤيته النقدية»، وتتَّسق هذه النظرة مع ما استنتجه الباحث صلاح حزين وعبَّر عنه بقوله: «إنَّ نقد المسيري للحضارة الغربية يقوم على خلفية إيمانية»[2].

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 436.

(2) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، دراسة منشورة في: عبد الوهاب المسيري: دراسات مختارة في فكره ـ إعداد وتقديم: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة علماء مكرمون ـ عدد 8 ـ دار الفكر، سوريا ـ 2007 ـ ص 524.

وعبر مداخل الموسوعة يتتبع المسيري هذا التأثير اليهودي في فكر دريدا ففي مدخل «الأثر» يؤكد أنَّ النتيجة التي تترتب على المفهوم هي أنَّ اللغة ليست طاهرة تماماً، ذلك لأن كل كلمة تحتوي أثراً من الكلمات السابقة وتترك أثراً في الكلمات اللاحقة، ولذا يفيض المعنى عن إرادة الكاتب وعن حدود النص، وبذا يُحل الأثر محل الحضور ويمَّحي الأصل تماماً إذ لا يبقى من الأصل سوى الأثر، فالأثر هو الأصل الذي لم يبدأ شيئاً، فهو أصل بلا أصل، ومن ثم فإنَّ الإنسان يجد نفسه بلا أصل رباني أو إنساني ولا يبقى أمامه سوى الصيرورة الثابتة (التي تُشبه النفي الأزلي لليهودي). ولذا، فإنَّ القارئ لن يجد أساساً قوياً يستند إليه وينزلق لذلك في دوامة الصيرورة. وإذا كانت الحقيقة هي المقدرة على التمييز بين الحضور والغياب، فإنَّ الحقيقة (بذلك) تغيب، والأثر يلقي بظلاله على كل شيء، وهذا يعني استحالة الوصول إلى الحضور الكامل والمدلول المتجاوز الذي يقع خارج نطاق الحسية المباشرة والنص، كما يعني استحالة الوصول إلى أي معنى، فالمعنى متناقض غير محدد ولا يمكن التوصل إليه. وهذا لا يختلف كثيراً عن مفهوم الشريعة الشفوية حيث حلَّ التفسير محل الأصل والنَّص المقدَّس ولم يبق منه سوى أثر.

كما أنَّ التفسيرات نفسها تتلاحق بحيث يجُبُّ بعضها البعض ولا يبقى سوى صدى أثر لعملية التفسير نفسها والتي أُعطيت آلياتها لموسى مع الشريعة المكتوبة (التوراة)، أي أن التوراة من البداية جاءت ومعها التفسير الذي لا يقل عنها قداسة. وبرغم كل هذا، فنحن لا نملك سوى تكرار استخدام الكلمات. ولذا، فإنَّ التكرار هو الذي يعطيها هويتها (الآثار المتراكمة) وهو الذي يهدمها. والتكرار من ثم هو فقدان دائم

للبراءة والطُّهر. ولكن ليس أمامنا سوى التكرار، ولا يوجد أمامنا سوى أن نعني (نقول) شيئاً (بالفعل ـ دائماً ـ كذلك) مختلفاً عما نود أن نوصله (نعنيه ـ نقوله) ونفهم شيئاً ثالثاً، وما نصل إليه من معنى هو نتاج لَعِبٍ لامتناه للدَّوال. ولأنَّ الكلمات ليست بريئة، ولأن المعنى وقع في قبضة لَعِبِ الدَّوال ورقْص القيم، قرَّر دريدا (مقتفياً أثر هايدجر) أنه لابد أن يخلق لغته الخاصة، زاعماً أنه كلما نحت كلمات جديدة فإنَّ الميتافيزيقا تستوعبها ويُصبح لها معنى ثابتاً[1].

أما في المدخل المُعنون: «الهوة (أبوريا) فيرى المسيري أنَّ الهوة هي عكس الحضور الكامل أو الأساس الذي نطمئن إليه، أو على وجه الدقة هي ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب. وإذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدَّال والمدلول والتحامهما، فالهوة هي الصيرورة الكاملة التي لا يَفْلت من قبضتها شيء، فهي دليل على أن الواقع متغيِّر بشكل دائم. ولا هرب من التغير، فحتى التغير نفسه (شكله ـ طريقته ـ نمطه) مُتغير. والهوة دليل على أنَّ اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها. إنَّ الهوة هي أحد أسماء المطلق/ النسبي ما بعد الحداثي. وقد وصفها دريدا بأنها المحدَّد غير المحدَّد، والتناهي غير المتناهي، والحُضور/ كغياب. وفي لغة أكثر صوفية وإشراقية وبلاهة، وصفها في كتابه علم الكتابة (الجراماتولوجي) بأنها «طريقة التفكير في عالم المستقبل الذي لا مفر منه، والذي يُعلن عن نفسه في الوقت

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الخامس، ص 426 ـ 427.

الحاضر متجاوزاً انغلاق المعرفة. . . إنَّها هي التي ستفصم الوعي تماماً عن المعيارية السائدة. . . ولا يمكن الإعلان عنها وتقديمها إلا باعتبارها شكلاً من أشكال الوحشية».

أما في الكتابة والاختلاف فإنَّه يشير إليها باعتبارها «الشيء الذي لا يمكن تسميته، النوع الذي لا نوع له. . الشكل الذي لا شكل له. . رُؤية الوحشية المخيفة». وهذا خليط من أسماء الإله في اليهودية والمفاهيم القبَّالية (الصوفية اليهودية). والهوة (أبوريا) مرتبطة تماماً بالنزعة الرَّحمية وفقدان الحدود والمسئولية والهوية، فهي تشير إلى عالم لا يوجد فيه أي ثبات ولا يوجد فيه أي توق لثبات. ولن تكون هناك عودة للميتافيزيقا والتمركز حول اللوجوس ولا حتى ما هو خلف الميتافيزيقا (ميتا ميتافيزيقا). فهو دائماً بقاء في براءة الصيرورة، في عالم من الإشارات بلا خطأ، ولا يمكنها أن تخطئ لأنها لا تشير إلى أية حقيقة. فالإشارات بلا أصل (وهذا يعني في الخطاب ما بعد الحداثي، أن أصلها مادي في عالم الصيرورة، وأن الإنسان إنسان طبيعي/ مادي)، فهو عالم «تُصاحبه ضحكة ما» و«رقصة ما». . . تأكيدٌ فرح للعب العالم ونسيان نشيط للوجود (نيتشه في أصل الأخلاق)، فهو لعب بلا أمن، لعبة الصدفة المطلقة حيث يستسلم الإنسان إلى اللامحدود، فالمستقبل غير مغلق وهو خطرٌ كامل[1].

وفي المدخل المُعنون: «الكتابة/ القراءة» يكشف المسيري عما يرى أنه نُقطة التقاء شديدة الوضوح بين التفكيكية والصهيونية، ذلك أن

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 428.

«الكتابة/ القراءة» إحدى الثنائيات المتعارضة التي روَّج لها البنيويون. وقد تطوَّر المفهوم على يد أنصار ما بعد الحداثة (أنصار ما بعد البنيوية). والقراءة في هذا السياق هي النص المغلق الذي ينطوي على معنى ثابت ولا يدعو لمشاركة القارئ في عملية إنتاج المعنى، فهو مُتمركز حول فكرة (صدى للوجوس، أي الكلمة المطلقة، فالقراءة صدى للتمركز حول اللوجوس)، أي أنَّ النص هنا أفلت من قبضة الصيرورة. هذا على عكس الكتابة، فهي منظومة من القوائم التي تنطوي عليها تفاعلات نصيَّة منفتحة دائماً على التفسير، فهي حمَّالة لمعان لا تكفُّ عن التولد، وعلى نحو يُؤكد إسهام القارئ في إنتاج الدلالة، فالنص المكتوب نص يدخل عالم التَّناصّ والصيرورة. وقد قال إدمون جابيس إن الشاعر هو رجل الكلمة والكتابة تماماً، مثل اليهودي، فكلاهما يحلم حلماً منفصلاً عن الواقع، حلم العودة إلى صهيون وحلم كتابة أجمل قصيدة، فالحلم المنفصل عن الواقع يشبه لَعِب الدَّوال حين لا تشير الدَّوال إلى شيء خارجها. وكُل من الشاعر واليهودي لا يضرب بجذوره في أي موقف ثابت أو أرض محددة أو وطن دائم، فهم دائماً ليسوا هنا وإنما هناك، على وشك التحقق ولا يتحققون. ووطن الشاعر واليهودي ليس الأرض وإنَّما الكلمة. لكن النصوص التي ينتجها اليهودي والشاعر هي نصوص مفتوحة، شكل من أشكال الكلام المنفيّ، كلام ليس له معنى نهائي، فالقصيدة تقع في قبضة الاخترجلاف الدائم والنص المقدَّس يقع في قبضة التفسيرات التي لا تنتهي. وكما أن الشاعر يخلق وطنه من خلال الكتابة، فإن اليهودي يفعل الشيء نفسه، فهو يفرض على النص المقدَّس تفسيرات مستمرة هي وطنه. والكلمات هي التي تختار الشاعر ولكنه هو الذي يلدها، والإله هو الذي اختار اليهود، ولكنه لا يكتمل ولا يجمع

شتات ذاته إلا من خلال اليهود. فصعوبة أن يكون الإنسان يهودياً هي نفسها صعوبة الكتابة (على حدِّ قول دريدا)[1].

ويصلُ الدكتور عبد الوهاب المسيري إلى أقصى درجات التعميق المعرفي في قراءته لمصطلحات التفكيكية عندما يتناول مصطلح: «الكتابة الكبرى أو الأصلية» فهذا المصطلح ابتكره دريدا، وهو «archi - ecriture»، وهي كلمة فرنسية مركبة تُرجمت إلى الإنجليزية بلفظة «proto writing» بمعنى «الكتابة الأصلية أو الأولية»، و«original text» بمعنى «النص الأصلي». كما أن كلمة «ecriture» الفرنسية تعني أحياناً «scripture» أي «النص المقدَّس». وكل هذا الإسهال اللفظي ـ حسب تعبير المسيري ـ مرتبط بإحدى الثنائيات التي يودُّ دريدا محوها، وهي ثنائية المنطوق المكتوب وأسبقية الأول على الثاني، أي أسبقية الفكر على اللغة ومن ثم إفلاته من قبضة الصيرورة والاخترجلاف. ولكن لابد من أن تُقلَب الأمور رأساً على عقب حتى يمكن «إثبات» أسبقية اللغة على الفكر، وحتى يقع كل شيء في قبضة الاخترجلاف والصيرورة والحركة الدائمة. ولذا، يقرِّر دريدا أن الكلام المنطوق إن هو إلا صدى لنص أصلي أو أولي يوجد في عقل الإنسان قبل تقسيم الكلمة إلى دَّال ومدلول ويتجاوز القسمة المبتذلة إلى كلام وكتابة. وبذا، فإنَّ الكلمة المنطوقة التي يتفوه بها الإنسان هي في واقع الأمر صدى لنص مكتوب أولي في عقله. ولا يوجد أي دليل أو سند تاريخي لإثبات هذه النظرية، ولكن هناك رغبة أيديولوجية عند دريدا لإثباتها. وهذا يعود إلى أنه

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 428 ـ 429.

يحاول أن يُزيح المتكلم الذي ينطق بالكلام، فهو عنصر إنساني واضح مُتعين له بنية وقصد ووعي، وهو يشير إلى واقع موضوعي يتحدث عنه. فالمتحدِّث كيانٌ يصعب تفكيكه، فهو ذاتٌ تُشير إلى موضوع، توجد فكرة في عقله ومن ثم فإنَّ وجوده تأكيد للحضور والتمركز حول اللوجوس. أما مفهوم الكتابة الأصلية الموجودة في عقل الجميع، فهو يُزيح المتحدث تماماً ومن ثم يُنهي وهم الحضور[1].

وفي نهاية الشوط يؤكد المسيري أن أسطورة الكتابة الكبرى أو الأصلية هي محاولة من قبَل دريدا لأن يرفض الرؤية التوحيدية للخلق، أي أن الله خلق آدم وعَلَّمه الأسماء كلها (المعرفة ـ العقل ـ اللوجوس)، وبثَّ النور في صدره، نوراً معقولاً وليس محسوساً، وانطلاقاً من هذا نطق آدم وسمَّى الحيوانات والنباتات، فهي رؤية مُتمركزة حول اللوجوس. أما دريدا فيرى ضرورة أن يدفع بكل شيء في دوامة الصيرورة، فكل نصٍّ يحيلك إلى نص آخر، وكل النصوص صدى لهذا النص الأصلي الذي لم ولن يقرأه أحد (يُذكِّرنا بتوراة الفيض الإشراقية الخفية في القبَّالاه اللوريانية (الصوفية اليهودية) المكتوبة بحبر أبيض لا يراه أحد سوى أصحاب الغنوص والعرفان)[2].

أما مُصطلح «التَّمركز حول المنطوق» وهي إحدى الإشكاليات الفلسفية التي يطرحها دريدا، فترتبط تمام الارتباط بهجومه على الأفكار الكلِّية، وبفكرة الحقيقة والحضور، بمحاولة دفع كل شيء في قبضة

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الخامس، ص 429.

(2) المصدر نفسه، ص 429.

الصيرورة. وحسب عبد الوهاب المسيري فإن دريدا يرى أنَّ الحضارة الغربية (بل الفكر الإنساني) متمركزة حول اللوجوس (مُطلق ما متجاوز للتفاصيل الحسيَّة المباشرة يقع خارج شبكة لَعِب الدَّوال) يمكن ترتيب الواقع في إطاره. ويأخذ هذا الترتيب شكلاً هرمياً داخله ثنائيات متعارضة، وداخل الثنائية نفسها ثمة أسبقية أو أفضلية لأحد طرفيها. ويرى دريدا أن تراث الحضارة الغربية الفكري يقوم على ثنائية المنطوق/ المكتوب، وأن المنطوق له أولوية وأسبقية على المكتوب، أي أنَّ اللغة المنطوقة في مرتبة أعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة.

والكلام المنطوق يفترض أنَّ فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر في وعي الناطق، وهو ما يعني أن كلماته (دوالُّه) تربطها علاقة مباشرة وذات مغزى بالمدلول. هذا يعني أن المعنى له أسبقية على الكلام، وأنه منفصل عن النظام الدَّلالي، وأنه قد هرب من الصيرورة المتمثلة في رقص الدَّوال، واللغة إن هي إلا أداة (المعنى في بطن الشاعر قبل أن يتحول إلى قصيدة). والشخص الحي الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذي في عقله واللغة التي ينطقها[1].

إنَّ الكلام المنطوق تنطق به ذات إنسانية متماسكة تتحدث عن أفكار مستقرة في الذهن، فكأن هناك ذاتاً مستقرة وموضوعاً مستقراً. والمنطوق، بذلك، يشير إلى الأصل (الحضور واللوجوس) بشكل مباشر وبدون وساطة، فهو أقرب إليه وهو أكثر قرباً من نقطة الحضور من

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 429 ـ 430.

المكتوب وأكثر شفافية. هذا على عكس الكلام المكتوب، فكاتبه غائب بعيد لا يتفاعل مع المُتلقين بشكل مباشر، والنص المكتوب يُفترض فيه أنه تعبير غير مباشر يصل إلى المتلقي من خلال القلم والمطبعة والأوراق. فإذا لم يفهم المُتلقي ما جاء فيه، فلا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب، فالنص المكتوب منفصل عن كاتبه، كُتب على الورق وأصبح نصاً يمكن تداوله وإعادة طبعه وتفسيره، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن أن تطرأ للإنسان الذي كتبه على بال. وبهذا، فإنَّ المكتوب لا يشير إلى الحضور وإنما يعبر عنه وحسب، فهو منفصل عنه. الكتابة، بهذا، تسرق من الإنسان وجوده، فهي طريقة ثانوية للاتصال أكثر بعداً عن اللوجوس، ولذا فإن التراث الغربي (وأي نظام متمركز حول اللوجوس) يفضل المنطوق على المكتوب. وأي تفضيل للمنطوق على المكتوب هو تعبير عن التمركز حول اللوجوس وعن الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك. والحضارة الغربية أصبحت تدور، بعد سقوط الوثنية الرومانية على وجه خاص، حول العهدين القديم والجديد (الكتاب المقدَّس). فهم أهل كتاب (حسب التعبير الإسلامي)[1].

ولذا، فيجب حسب رؤية الدكتور المسيري أن نرى هجوم دريدا على المنطوق وتأكيد أسبقية المكتوب باعتباره جزءاً من ترسانته الفكرية التي يطوِّرها للهجوم على اللوجوس باعتباره أساساً فلسفياً وباعتباره مركزاً ومصدراً للمعقولية والمعيارية والثبات، هو هجوم على ما يسميه «المدلول المتجاوز» (الإله ـ الكل المتجاوز) الذي يمكن أن يوقف لَعِب الدَّوال والذي يُدركه الإنسان مباشرةً من خلال تجربته الإنسانية

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 430.

المباشرة. إنَّ المنطوق هو صدى كلمة الإله المعقولة التي يدركها ويعقلها المرء مباشرةً من خلال تجربته الإنسانية المباشرة، واستناداً لإنسانيته المشتركة مع الآخرين، وهي ليست تجربة مادية محسوسة. والمنطوق من ثم هو صدى الحضور الإلهي أو الكلي في فؤاد الإنسان، فهو يشير إلى أصول الإنسان الربانية. وما يحل محلَّ المنطوق هو ما يسميه دريدا «النص»، والنص هو نص مكتوب فَقَد علاقته بكاتبه. ولذا فإنه، رغم ثباته، مجرد كلمات مثبتة على ورق (حبر على ورق) ومؤلفه قد «مات» وانفصل عن النص وأصبح مجرد علامات محسوسة على الصفحة يمكن أن يفعل بها الناقد ما يريد لأنها دخلت شبكة الدَّوال والصيرورة، فكل كلمة تشير إلى كلمة أخرى، وكل نصٍّ يشير إلى نصٍّ آخر، وهي عملية تستمر إلى ما لا نهاية إن لم يوقفها مدلول متجاوز. . .

وفي النهاية يُلخِّص المسيري القضية التي حارب دريدا لأجلها قائلا: «القضية، إذن، ليست قضية المنطوق مقابل المكتوب، بل هي قضية المرجعية واللامرجعية، والمكتوب هنا يعني ما لا حدود ولا مرجعية له! كما يعني تأكيد أن الإشارة تسبق المعنى وأن اللغة تسبق الواقع (وأنَّ المادة تسبق الوعي وأنَّ القوة تسبق الحقيقة وأنَّ الحاخام والشعب اليهودي يسبقان الإله، وأن المسألة مسألة إرادة القوة والمفسر/الحاخام) وأن كل شيء في قبضة صيرورة عمياء»[1].

وثمة نقطة مركبة نرى أن من الضروري التوقف عندها، وهي أنه رغم الإحالات الكثيرة في نقد المسيري للتفكيكية على يهودية دريدا

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، المجلد الخامس، ص 431.

وتأثيرها في فكره التفكيكي فإنَّ المسيري يرى أن عدمية دريدا أكثر تأثيرا في مشروعه التفكيكي من يهوديته وأنه أخذ من اليهودية آليات وبُنى، وهو يقول حرفياً: «أزعم أن تفكيكية دريدا لا تنبع من يهوديته وإنَّما من انتمائه للتشكيل الحضاري الغربي الحديث، وكذلك الشأن بالنسبة لفرويد وسبينوزا وهما يهوديان، ردَّا الإنسان إلى ما دونه. فهؤلاء المفكرون اليهود لا يختلفون عن كثير من الفلاسفة الغربيين مثل داروين الذي أرجع الإنسان إلى قانون التطور البيولوجي. من هنا أسقطت كل حديث عن «الطبيعة اليهودية» أو «الخصوصية اليهودية» وبدأت أدرس اليهودية كجزء من الحضارة الغربية، وأذهب إلى القول بأن لا يوجد ما يسمى «العقلية اليهودية» بشكل عام، وإنَّما يوجد مفكرون يهود يتحركون داخل الإطار الحضاري الغربي [1].

وقد حدثت مواجهة فكرية بين الدكتور عبد الوهاب المسيري وجاك دريدا أثناء زيارة الأخير للقاهرة ويروي المسيري تفاصيلها قائلا: «حين جاء دريدا إلى القاهرة وألقى مجموعة من المحاضرات، حضرت إحداها ودار بيننا نقاش حاد. فدريدا بالنسبة لي لا يعدو كونه مُهرِّجاً، لا يحترم الآخرين، ويسخر منهم، ولذا وجهت إليه الأسئلة بطريقة مُلتفة حتى لا أعطيه فرصة للسخرية كما هي عادته وحتى يجيب على الأسئلة. وفي تصوري أن ما بعد الحداثة ترى أن كل شيء نسبي ولا يوجد مطلق وأنه يمكن تفكيك كل شيء لنصل إلى هذه الحقيقة، إذ إنَّ كل قول يحوي داخله تناقضا لا يمكن حسمه، وأنه من خلال عملية التفكيك تظهر

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطا من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

الأبوريا، أي الهوة التي ليس لها من قرار، أي أن التفكيكية هي رفض لأي ثوابت أو مطلقات بما في ذلك الإنسان ذاته. ولكن دريدا عندما جاء إلى القاهرة تحدث عن القيمة الإنسانية وعن المُطلقات. فسألته بطريقة حذرة: إن هناك إشاعات في القاهرة بأنَّك أصبحت من دعاة الفكر الإنساني الهيوماني على الرغم من أنه من المعروف أن التفكيك ضد النزعة الإنسانية التي ترى أنَّ الإنسان مركز الكون، ومن ثم توجد قصة كُبرى وعالم له مركز. ففاجأ الجميع بقوله: التفكيك ليس ضد النزعة الإنسانية الهيومانية. ثم سألته: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ وكُنت أقصد من سؤالي أنه إذا تعذر ذلك يصبح التفكيك مطلقاً وبذلك نعود للميتافيزيقا، بل ويصبح دريدا هو النبي والإله معا. وقد رفض الإجابة على هذا السؤال. ثم سألته السؤال الثالث وقلتُ له: هل تعرف سوزان هندلمان؟ فقال نعم: وبدأت ألخص له أفكار سوزان هندلمان. ومن المعروف أنَّ هناك بعض القيم مثل الانتحار والشذوذ توصف بأنها إيجابية عند الحديث عنها في الغرب، ولكن عند الحديث عنها في مجتمعنا فإننا نعتبرها سلبية للغاية. وجوهر أطروحة هندلمان أن المثقف اليهودي في الغرب وظيفته أن يفكك كل شيء في الحضارة الغربية ويحطم جميع النصوص المقدسة وغير المقدسة. وهو يفعل ذلك انتقاما من الحضارة الغربية التي أخرجته من وطنه (فلسطين) مع هدم الهيكل على يد الرومان. ثم أضافت إنَّ المثقفين غير اليهود الذين يقومون بتفكيك النصوص الأساسية للحضارة الغربية قد تعلموا ذلك من المثقفين اليهود. وهي رؤية لا تختلف كثيرا عن رؤية بروتوكولات حكماء صهيون التي ترى اليهودي على أنه عُنصر هدم وتخريب. مثل هذا الحديث له إيقاع إيجابي في حضارة تفكيكية مثل الحضارة الغربية الحديثة، ولذا فدريدا

يمكنه التفاخر بتفكيكيته وعدميته في حضارة تفكيكية وعدمية، وينسبها إلى يهوديته، بل يوقع بعض دراساته باسم الحاخام دريدا. وعندما انتهيت من تلخيص آراء سوزان هاندلمان طلبت منه أن يخبرنا بموقفه منها، فظهر الضيق على وجهه وأشاح بيده قائلا: بوسعك أن تسألها؟ وضحك أصدقائي، لأنهم كانوا يعرفون أنني كنت أحاول استدراجه»[1].

هذا النموذج لتعامل الدكتور عبد الوهاب المسيري مع نظرية نقدية حديثة (تاريخيا) حداثية باعتبار محتواها، تكشف عن منهج المسيري في التعامل مع الفكر الغربي وموقفه الرافض للحداثة الغربية ـ وصولا إلى ما بعد الحداثة ـ غير أنه يكشف أيضا عن قدرته على التعمق في الأصول الفكرية والعقائدية للأفكار.

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى ـ إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

الفصل الثالث

نموذج من النقد التطبيقي

المسيري وشعر المقاومة الفلسطيني

في الفصل الأوّل من كتابه «دراسات في الشعر» وعنوانه: «من عالم الأدب إلى عالم الفكر وبالعكس»، تعرُّض الدكتور عبد الوهاب المسيري لقضية قال إنها أرَّقته كثيراً، وأرّقت غيره بالتأكيد هي: «كيف تأتَّى لمتخصص مثلي في الأدب والشعر الرومانتيكي الإنجليزي والأميركي أن ينتقل من تخصصه الأكاديمي إلى تخصص آخر تماما، أي اليهودية والصهيونية»[1]. والمسيري بتعرضه لهذه القضية «المُؤرقة» إنَّما كان يجيب على أول سؤال قد يخطر لكل من يعرفه ويعرف أنه درس الأدب الإنجليزي والأميركي الحديث، وتخصص في الشعر الرومانتيكي في إنجلترا وأميركا من خلال رمزين أدبيين كبيرين هما الشاعر الإنجليزي ويليام وردزورث والشاعر الأميركي وولت ويتمان، وأنه تخصص فيما بعد في دراسة الصهيونية.

---

(1) دراسات في الشعر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق الدولية: القاهرة ـ 2006، ص 11.

وطبيعي أن يكون مصدر الأرق الذي ينتاب من يعرف المسيري هو ما يبدو من بُعد المسافة بين الشعر الرومانتيكي وما تُثيره هذه الكلمة من تداعيات تشمل، ضمن أمور أخرى، الحب والخيال والطبيعة، وبين اليهودية، وهي أقدم دين سماوي، والصهيونية... ولكن التاريخ يقول إنَّ هناك علاقة وثيقة بين ما يعرف في تاريخ الأدب الإنجليزي بالثورة الرومانتيكية، وبين الفكرة الصهيونية، وبخاصة في مراحلها الأولى التي كانت فيها الصهيونية ما تزال مسيحية، فمن المعروف أن الصهيونية بدأت أفكاراً دينية وتوراتية غامضة لدى بعض المتدينين المسيحيين البروتستنتيين تحديداً، ومن المعروف أيضاً أن الأدب كان قد سبق السياسة في تقديم الفكرة الصهيونية وبلورتها ومنحها أبعاداً فلسفية علاوة على ما فيها من الأبعاد التوراتية والدينية عموماً. وقد كان الأدب الإنجليزي في صورة خاصة الأسبق إلى التطرق إلى هذه الأبعاد وبخاصة على أيدي الشعراء والكتاب الرُّومانتيكيِّين[1].

وقد تكوَّن لدى المسيري من روافد مُتعددة نزوع مُبكر إلى دراسة الأدب في إطار يتجاوز «أدبية النص» الأدبي ووضعه في نقطة يلتقي فيها الأدب والفكر، وهي نقطة تقع في حقل آخر غيرهما وإن كان يمتُّ إليهما بصلة هو حقل الأيديولوجيا، ومن هنا كان جهد المسيري الأكبر في دراسة العلاقة بين الأدب المسمَّى «صهيونياً» وبين الفكرة الصهيونية قد تحقق في صورة عظيمة الدَّلالة في دراساته العديدة للجوانب المختلفة

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، من أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007

للأيديولوجيا الصهيونية ليس اعتماداً على الأدبيات الصهيونية فقط بل على نصوص من «الأدب الصهيوني» بتعبير أديب فلسطين الشهيد غسان كنفاني، وأعني به هنا ذلك الأدب الذي كتب في تلك العلاقة المعقدة بين اليهودي وبين صهيون وهي فكرة تناولها كُتَّاب وروائيون وشعراء ومسرحيون يهود أو غير يهود يجمع بينهم أنهم ينتمون إلى الغرب، فمن نافل القول: إنَّ المسيري ينطلق في النظر إلى الصهيونية من أنها نتاج للفكر الغربي الإمبريالي، مثلها في ذلك مثل النازية والفاشية. وقد كان هذا النازع هو الذي جعله في أثناء دراسته للأدب يربط بينه، الأدب، وبين اهتماماته الفكرية الأخرى، يقول المسيري: «لم أفصل قطُّ بينها (دراسة الأدب) وبين سائر اهتماماتي الفكرية الأخرى (الفلسفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية»[1] وقد بدا هذا الربط بين الأدب والفكر جلياً في معظم دراساته وكُتبه ومقالاته حتى الصحفية والقصيرة منها، والتي نشر معظمها بعد ذلك في كتب، يتساوى في ذلك ما كتبه عن الأدب العربي أو الأوروبي أو الأميركي، أو ما كتبه عن المدارس الفكرية والفلسفية في الغرب عموماً فدراسته للأدب «تطلَّبت دراسة تاريخ الفكر الغربي والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة. وقد أفادني هذا كثيرا في دراسة الجماعات اليهودية»[2].

ومن يُحاول تتبع المواضيع التي كتب فيها المسيري سيجد نفسه أمام حشد هائل ومدى شاسع من المواضيع تشمل النقد الأدبي والأدب الإنجليزي والأميركي والشعر الرومانتيكي تحديداً وهو تخصصه

---

(1) دراسات في الشعر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق الدولية: القاهرة ـ 2006، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

الأساسي. كما يشمل الأدب العربي شعراً ورواية ومسرحاً وقصة قصيرة وشعراً عامياً مع اهتمام خاص بما عُرف بشعر المقاومة الفلسطيني الذي انتشر بتسميته تلك بعد هزيمة يونيو عام 1967م، كما يشمل المسرح والسينما أحيانا. وقد حاول المسيري أن يشرح ما أسماه منهجه النقدي في صورة عامة في مستهل دراسة له بعنوان «الفتيان الغرباء الروح»: «كل عمل أدبي في نهاية الأمر يُوجد في سياق أوسع منه، فهو أولا يوجد داخل سياق أدبي يتكون من كل الأعمال الأدبية السابقة المكتوبة باللغة نفسها. لكن العمل لا يوجد داخل سياق أدبي فحسب، وإنَّما يُوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضاً، وهي كلها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبي وتُترجم نفسها إلى عناصر أدبية»[1].

وانطلاقاً مما سبق فإنَّ المسيري لدى دراسته شاعراً أو قصيدة أو نصاً ما فإنه لا يكتفي بالغور بعيداً في النص والبحث عن مستويات عديدة لقراءات أكثر عمقاً، كما هو شأنه في معظم دراساته للقصائد أو للنتاج الشعري لشاعر ما، بل يتعدَّى ذلك إلى الكشف عن الفلسفة الخاصة الكامنة في بنية القصيدة أو في النَّسق الشعري لشاعر معين، وربط هذه الفلسفة الخاصة التي تنطق بها لغة القصيدة وبنيتها بفلسفة أعم وأشمل ربما كانت فلسفة مجتمع بأسره. وقد يدخل المسيري عبر هذه الدراسات إلى الاشتباك مع النظريات الأدبية الغربية القديمة والحديثة، ولكنه من خلال عملية التوسع في دراسة النص يكشف المسيري أبعاداً جديدة في تلك النصوص هي في الغالب أبعاد فكرية. وهو يقوم بذلك في الأعمال

---

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، من أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007

الإبداعية كافة، بغضِّ النظر عن نوعها الأدبي أو الفني، سواء كانت في السينما أو المسرح أو الرواية أو الشعر، حتى لو كان هذا الشعر مكتوباً بالعامية كما في حالة صلاح جاهين، الذي كتب بالعامية شعراً أكثر شعرية من بعض ما كُتب بالفصحى سواء كان ذلك شعراً حديثاً أو كلاسيكياً.

لقد طبق المسيري منهجه المذكور أعلاه في كل ما كتبه من دراسات ومقالات، وذلك بغضِّ النظر عن الحقل الذي تناوله في تلك الدراسة أو ذلك المقال.[1]

كما يُمكن ملاحظة ذلك المزج بين النقد الأدبي وبين الفكر في دراسات المسيري العديدة للشعر الفلسطيني «المُقاوم» كما كان يُوصف عادة في الوقت الذي كتب فيه المسيري دراساته تلك، فهو في دراسته الشعر الفلسطيني ومحاولاته كشف أبعاد فكرية جديدة تتضمنها نصوصه توصَّل إلى كُشوف جديدة في هذا الشعر تجاوزت ثنائية «الأرض/ الحبيبة» التي توقف عندها نقد «الشعر الفلسطيني المُقاوم»، والتي انطلقت من حقيقة أن فقد الفلسطيني لأرضه جعله يستعيد هذه الأرض في صورة الحبيبة التي يخاطبها فيخاطب من خلالها أرضه السليبة. لكن المسيري في العديد من دراساته التي تناولت موضوع شعر المقاومة الفلسطيني رصد عدداً من الأبعاد المهمة التي تطبع الشعر الفلسطيني، وكشف عن جماليات خاصة به تحديداً، مُشيراً إلى أن هذه الجماليات «تتمرَّد على الاستعارة العضوية وتتملَّص منها، لأنَّ مثل هذه الاستعارة تفترض الاتِّزان وتقبل الوضع القائم، بينما يحاول الشاعر المُقاوم أن

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، م.س.

ينهي الظلم الواقع عليه وعلى وطنه ويطرح رؤية لعالم أكثر عدلاً وإنسانية». ويضيف المسيري شارحاً فكرته هذه في دراسة له بعنوان «في المراثي وحُب فلسطين» نشرها في مجلة «التوباد» السعودية في العام 1988م «ويعبِّر هذا التمرد عن نفسه في ثورة على الشكل الفني وعلى اللغة حتى نصل إلى بعض القصائد التي تتآكل فيها البنيات اللغوية تماماً»[1].

وفي هذا الإطار يطرح المسيري قضية على درجة عالية من الحساسية الناجمة عن الوضع المعقد للشاعر الثوري الذي يسعى إلى التغيير، وهو وضع يجعل الفنان الثوري غير قادر على أن يقبل بالتوازن بين الشكل و المضمون المفترضين في الصور المجازية، فالفنان الثوري يعيش هاجس التغيير بدافع شعوره بالهوة العميقة التي تفصل الرؤية التي يحملها في قلبه وعقله عن الواقع الذي يخبره كل يوم. لذا فإنَّه يجد أن «الأشكال واللغة المتاحة له قد تكون قادرة على الإفصاح عن المواقف والأوضاع السائدة، ولكنها عاجزة، إلى حد ما عن الواقع المستقبلي الذي يدعو له ويبشر به، ولذا فإنَّه يجد نفسه دائم البحث عن كلمات جديدة دائم التجريب للوصول لأشكال جديدة»[2].

ويرى المسيري أنَّ التمرد نفسه يأخذ شكل رفض لفكرة الشاعر الذي يكرِّس وقته للبنيات اللفظية أو القيم الجمالية المنفصلة عن الحياة، ويظهر بدلا من ذلك الشاعر المحارب الذي يحمل السيف والكلمة (وهي فكرة متجذِّرة في التراث العربي)، ثم يظهر أخيراً الشاعر الشهيد

---

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، م.س.

(2) دراسات في الشعر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق الدولية: القاهرة ـ 2006، ص 194.

الذي يتمرَّد على الكلمة الشكل ليصبح القول هو الفعل والقصيد هي الشاعر والبذل هو المعنى الذي يفرضه الشاعر على واقع الظلم وبذل حياته ودمه. ويلخص الجماليات التي تعبر عن نفسها في كثير من المواضيع الأدبية في «المراثي التي يتأمل فيها الشاعر جرحه، وحُب فلسطين الذي يساند الشاعر ويشد من أزره، ثم الصمود (السلبي) والمقاومة (الإيجابية)، وأخيرا النصر»[1]. وفي حين ركز كثير من نُقاد ومؤرِّخي الشعر الفلسطيني على موضوعات مثل «المقاومة» و«الصمود» و«التحدي» و«الانتصار» اختار المسيري التركيز على موضوعة تكتسب خصوصية واضحة في الإطار الفلسطيني هي موضوعة المراثي، فكتب عن مراثي سميح القاسم ومحمود درويش لشهداء مجزرة كفر قاسم، ومرثية راشد حسين لمدينته يافا. ومن الملاحظ أن هذ المراثي تتناول أحداثاً قديمة نسبية تعود إلى فترة كان فيها مشهد الصراع الفلسطيني الصهيوني واضحاً وبسيطاً: شعب مُشرد يُناضل من أجل العودة إلى وطنه. ولكن المسيري للأسف لم يواصل دراساته في المراثي الأكثر مرارة والأكثر إبداعاً التي كتبها شعراء فلسطينيون كُثر في ما تلا من الزمن مثل مراثي محمود درويش في غسان كنفاني وكمال ناصر وكمال عدوان ومحمد يوسف النجار وماجد أبو شرار ومعين بسيسو وراشد حسين وغيرها، وهي قصائد تُشكل كتاباً كاملا للمراثي الفلسطينية[2].

---

(1) دراسات في الشعر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق الدولية: القاهرة ـ 2006، ص 194.

(2) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، من أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

وربما كان من المهم إيراد ملاحظة فيما يتعلق بكتابات المسيري حول الشعر الفلسطيني هي أنه وقف في كتاباته تلك عند المراحل الأولى ممَّا عُرف في أواخر الستينات بشعر المقاومة الفلسطيني، وهي مرحلة انتهت في أواسط السبعينات بسقوط كلمة «المقاومة» عن الشعر الفلسطيني والذي التصقت به سنوات عدة قبل أن يعود الشعر الفلسطيني فلسطينياً، ويمثل رافداً مهماً من روافد الشعر العربي الحديث. وفي هذا المجال فإن الشعراء الذين حملوا يوماً اسم شعراء المقاومة وارتبط اسم شعر المقاومة بهم، قد واصلوا مسيرتهم الشعرية بنضج فني أكبر وأضافوا إلى أرصدتهم الشعرية إبداعات جديدة جديرة بالاهتمام وخاصة من جانب النُّقاد الذين تابعوا هذا الشعر منذ بداياته الأولى مثل المسيري، فشعر المقاومة الفلسطيني وبخاصة شعر رمزه الأكبر محمود درويش قد تطور في صورة هائلة وأصبح أكثر تعقيداً وتركيباً وأكثر تأملاً في قَدر الفلسطيني ووجوده، وهو ارتاد أرضاً جديدة وطرق مواضيع جديدة واستشرف آفاقاً بعيدة ومثيرة، وعلى مستوى الشكل الفني حقق إنجازات مهمة وفتح عوالم جديدة كما في دواوينه الأخيرة «أحد عشر كوكباً» و«لماذا تركت الحصان وحيداً» و «سرير الغريبة»، و«جدارية» و«لا تعتذر عما فعلت» و«كزهر اللوز أو أبعد»، وهي مرحلة بدأها محمود درويش مع استقراره في بيروت في العام 1972م، غير أنَّها دخلت طوراً جديداً أكثر تعقيداً وتركيباً، وتراجعت فيها نبرة الأمل وحلَّت محلها نبرة حزينة الوقع، وذلك بعد الخروج من بيروت في العام 1982م[1].

ومن الواضح أنَّ المسيري قد تنبه إلى هذه الحقيقة، حقيقة أن الشعر

---

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، م.س.

الفلسطيني جزء من الشعر العربي الحديث، وذلك منذ فترة كانت صفة المقاومة ألصق بالشعر الفلسطيني من أي صفة أخرى وكانت فيه حقيقة أنَّ الشعر الفلسطيني رافد أصيل لحركة الشعر الفلسطيني، حقيقة شبهُ منسية يُحسب للمسيري أنه كان من أوائل من نبهوا لها، ففي دراسة مُبكرة له عن «الموضوعات الرئيسية للشعر الفلسطيني المقاوم المعاصر» حملت عنوان «عُرس الدَّم الفلسطيني» يتناول المسيري الشعر الفلسطيني المعاصر في إطاره الطبيعي بوصفه «جزءا من منظومة ثقافية مُعقدة» وعليه «يجب النظر إلى الشعر الفلسطيني في سياق عربي واحد وليس من منظور ضيق ومحدد من خلال الاستعمار الاستيطاني الصهيوني» ويرفض المسيري «ذلك الميل إلى النظر إلى فلسطين من زاوية ارتباطها بالصهيونية، ويرى أن من يفعل ذلك «إنَّما ينظر إلى تاريخها بوصفه مجرد رد فعل للاستعمار الاستيطاني الصهيوني» ويضيف أنه «وإن كان من الصحيح أن الاستيطان الصهيوني قد ترك تأثيراً عميقاً وربماً دائماً على المجتمع الفلسطيني، فإنَّ من المهم أن نتذكر أن المجتمع الفلسطيني هو أولاً وقبل كل شيء جزء من تكوين قومي واسع». ولكن هذا الأيضاح المهم لم يمنع المسيري من إجراء دراسة مقارنة بين الشعراء الصهيونيين والشعراء الفلسطينيين في قصائدهم التي كتبوها عن الأرض نفسها، ولكن المسيري كان حريصاً وهو يدرس النتاج الأدبي للكُتّاب الصهيونيين سواء كتبوا بالعبرية أو باليديشية أو بأي لغة أخرى، على وضع هذا النتاج في سياق أشمل هو سياق الأدب الأوروبي وذلك في مقابل وضع الشعر والأدب الفلسطيني في إطار أشمل هو الأدب العربي[1].

---

(1) رحلة المسيري من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، صلاح حزين، م.س.

وقد توَّج المسيري دراساته لأدب المقاومة الفلسطيني بإصدار كتابه: «فلسطينية كانت ولم تَزل: الموضوعات الكامنة والمتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (مقدمة نقدية ومختارات)[1]»، وهو عمل نقدي مُهم عاد به إلى تخصُّصه الأصلي كأستاذ نقد، والكتاب يتجاوز كونه عملاً نقدياً تطبيقياً على شعر المقاومة الفلسطيني ليكون رسالة تأييد واضحة للانتفاضة الفلسطينية.

الكتاب يتضمن مقدمة نقدية خصَّصها لدراسة تطبيقية على نماذج مختارة من شعر المقاومة الفلسطينية للشعراء:

أحمد دحبور، ليلى علوش، عبد الكريم السبعاوي، معين بسيسو، وليد الهليس، عبد اللطيف عقل، أحمد حسين، فوزي الأسمر، يوسف حمدان، نزيه خير، فدوى طوقان، توفيق زياد، سليم جبران، راشد حسين، سميح القاسم، كمال ناصر، محمود درويش.

وقد أورد النص الكامل للقصائد المختارة مقسمة إلى ستة أقسام تحت العناوين التالية:

«جماليات شعر المقاومة الفلسطيني»

«في المراثي الفلسطينية»

«في حُب فلسطين»

«الصمود أو حرفة النَّمل»

---

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة والمتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (مقدمة نقدية ومختارات) ـ دكتور عبد الوهاب المسيري، الطبعة الأولى: القاهرة ـ 2001 ـ دون ناشر.

«المقاومة أو وعود العاصفة»

«أنشودة الانتصارات الفلسطينية»

وقد صدر الكتاب بغلاف متميز صممه الفنان عماد حليم وتُزينه رسوم للفنان الفلسطيني كمال بلاطة، وعدد صفحاته 175 صفحة.

يُسجل الكتاب من خلال تحليل نماذج لأجيال متعاقبة من شعراء المقاومة الفلسطينيين عطر العروبة الذي يفوح من قصائدهم، فتحت عنوان: «عروبة شعر المقاومة» يقول: يجب أن ننتبه بادئ ذي بدء أن الفلسطينيين وهم يُواجهون الإرهاب والإنهاك في الداخل على يد المحتلين الصهاينة، وكذلك من حُكم عليه بالغربة منهم، لم تنقطع صلتهم بعروبتهم، فكلا الفريقين يحافظ على تقاليد المقاومة الأدبية. وعندما سمع العالم للمرة الأولى أصوات: محمود درويش، وتوفيق زياد، وسميح القاسم كان «ثمة فرح عميق هادئ» لأنهم برهنوا جميعا على أن فلسطين لم تزل عربية[1].

والشعراء الفلسطينيون الذين ظهروا بدءاً من عقد الستينات لا يشكلون مدرسة واحدة أو حتى اتجاهاً واحداً، والتنوع بينهم يشمل الموضوعات التي يتناولها أدب كل منهم، كما يشمل السِّمات الأسلوبية التي تميز إبداعه. فهناك غنائية توفيق زياد الخطابية والقومية، وصور وليد الهليس الكونية، ومصطلح سلمى الخضراء الجيوسي برومانسيته. أما سميح القاسم ومحمود درويش فقد مرَّا بمراحل عديدة وقاما بتجارب شعرية مهمة كثيرة. وهناك شاعرات فلسطينيات عديدات تميز شعرهن

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 11.

بسِمات خاصة تميز أعمالهن عن أعمال الشعراء الرجال. والتمايز إلى جانب ما سبق يمتد ليشمل فروقاً ميزت أعمال الشعراء الذين لم يغادروا الأرض التي احتلت في نكبة 1948م عن إبداعات الشعراء الذين خرجوا من فلسطين، وكذلك عن أعمال الشعراء الذين يعيشون في الأرض التي احتلت عام 1967م. وهذا التنوع كله يُظله سقف واحد هو أنه شعر مقاومة يفوح بأريج العروبة[1].

وتحت عنوان «قضية اللغة» يطرح المسيري سؤالا مهما يرى أن الإجابة عنه تتجاوز قضية اللغة كوسيلة تعبير، فالفلسطينيون رغم خصوصيته النابعة بصفة أساسية من مأساتهم الفريدة، عربٌ يعون ذاتهم العربية، وهو ما يفسر ـ حسب رأي المسيري ـ أن شعر المقاومة كُتب بالفصحى. ومن ينظر إلى هذا الشعر «من الخارج» يتوقع أن يكون باللهجة العامية الفلسطينية على أساس أنه يستهدف تجنيد الجماهير الفلسطينية التي تتحدث في حياتها اليومية العامية الفلسطينية، ورغبته في الوصول إلى هذه الجماهير كانت تفرض أن يكون شعراً عامياً. ويناقش المسيري هذه النظرة الخارجية فيقول إنَّها تغفل حقيقة أن «واقع شعب ما لا يتكوَّن مما هو قائم بالفعل وحسب، بل يتكوَّن في الوقت نفسه مما كان قائما ومما ينبغي أن يكون. ولذا فإنَّ العربية الفصحى وحدها هي القادرة على الإفصاح عن الواقع العربي ، فهي اللغة التي تضرب بجذورها في الماضي، وتمتد أغصانها نحو المستقبل[2].

وشعر المقاومة الفلسطيني باختياره العربية الفصحى يُؤكد تواصل

---

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

أصحابه مع هذا التراث، ومن ثم يُؤكد عروبتهم. والشعراء الفلسطينيون يتحدثون بنبرة عربية واضحة ويحتفون بالكلمات واللغة والغناء. ففي قصيدة «عاشق من فلسطين» يبحث محمود درويش عن العزاء والسلوى في حكمة الأجداد ويصدح مغنيا «مرثية الوطن»:

كلامُك . . . كان أغنية

وكنتُ أحاول الإنشاد

وانكسرت مرايانا

فصار الحزن ألفين

ولَمْلَمنا شظايانا

لم نُتقن سوى مرثية الوطن[1] .

وفي جزء آخر من القصيدة يقول:

وأنتِ وفية كالقمح

ما دامت أغانينا

سيوفاً حين نشرعها

سماداً حين نزرعها[2]

فتكتسب الأمة خصوبة الأرض وبُكورة الإناث، وفي نهاية القصيدة يتحول الشاعر من مُغنٍّ إلى محارب، كعنترة والمتنبي والبارودي فيقول:

حملتك في دفاتري القديمة

---

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

نار أشعاري

حملتك زاد أسفاري

وباسمك صحت في الوديان

خيول الروم أعرفها

وإن يتبدَّل الميدان[1]

المبالغة في الغنائية من خصائص الفارس المغني المنتصر أو المؤمل في الانتصار، وهي الشخصية التي يتخذها توفيق زياد في أكثر غنائياته كما في قصيدته «أشد على أياديكم»:

أناديكم

أشد على أياديكم

أبوس الأرض تحت نعالكم

وأقول : أفديكم[2]

أو عندما يقول في قصيدته «جسر العودة»:

أحبائي . . . . برمش العين

أفرش درب عودتكم

و أحضن جرحكم

وألمُّ شوك الدرب

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

بالكفين

ومن لحمي

سأبني جسر عودتكم

على الشطّين[1]

ولا يُمكن فهم غنائية توفيق زياد المتدفقة إلا في إطار تلك الشخصية البطولية التي تتمسك بقوميتها وتاريخها:

حملت دمي على كفي

وما نكّست أعلامي

وضعتُ العشب فوق قبور أسلافي

وقبور الأسلاف هنا يكسوها العشب الأخضر رمز الحياة المتجددة[2].

وتحت عنوان «جماليات شعر المقاومة الفلسطيني» يقول الدكتور المسيري إنَّ الشاعر الفلسطيني في كثير من الأحيان يعجز عن أن يبقي على المسافة بينه وبين موضوعه الشعري الأساسي: فلسطين، فالشاعر راشد حسين ـ على سبيل المثال ـ في قصيدته «إلى سحابة» تيقّن من أنه لا جدوى من محاولة الاحتفاظ بمسافة بينه وبين فلسطين، ولذا فهو نفسه يصبح الأرض ـ أو على وجه الدقة ـ ما تبقّى منها، ويتحول شعره إلى أرض وكُروم وحُقول وقمح وشجر:

---

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

أنا يا سحابة عمري جبال الجليل

أنا صدر حيفا

وجبهة يافا

. . . .

أنا في انتظارك أصبح شعري تُرابا

وصار حقولا

وأصبح قمحاً

وأضحى شجر

أنا كل ما ظل من أرضنا

أنا كل ما ظل مما عشقت

فجودي . . . .وجودي

وجودي مطر[1].

ويرى الدكتور المسيري أن موضوع الشاعر المقاتل والشاعر الشهيد من مفاتيح معرفة جماليات شعر المقاومة الفلسطيني، فالشكل الحقيقي للكمال والجمال الحق لا يظهران إلا عندما يُصبح الإنسان تجسيداً لكلمته، أي حينما يستشهد. وهو ملمح واضح من ملامح شعر كل من: محمود درويش ومعين بسيسو وتوفيق زياد. وبالنسبة للشاعر الشهيد، فلا توجد ثورة أخرى ـ حسب وصف المؤلف ـ استشهد لأجلها هذا العدد

---

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 19.

من الشعراء ومنهم: محمود عبد الرحيم، وغسان كنفاني الشاعر الرسام الفيلسوف القاصّ[1].

وتتواتر في شعر المقاومة الفلسطيني ظاهرة «حُب المدن» كتجلٍّ للبُعد المكاني، فالشعراء الفلسطينيون يعبر كل منهم عن حب لمدينة فلسطينية يعرفها وتعرفه. وتعبر الخصوصية عن نفسها في حُب الأشياء الفلسطينية، فهذا الشعر ملئ بالإشارات إلى أشجار اللوز والتين والبرتقال والياسمين، وهي رموز فلسطينية. وفلسطين في هذا الشعر هي الحبيبة التي تستوعب كل حب الشعراء وتحتكر لنفسها كل كلمات العشق، وهو ما يعكسه قول عبد اللطيف عقل في قصيدته «حُب على الطريقة الفلسطينية»:

أسافر عبر التخوم وأنت الحبيبة

وأنت جواز المرور المزوَّر

وأزهو بتهريب عينيك

عند الحدود

وأزهو ، وأزهو ، وأفخر

فهو يُحس الطمأنينة الكاملة ويمزج كلمات الحب بكلمات من معجم السجن والغربة[2].

(1) فلسطينية كانت ولم تزل: م.س، ص 26.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

الباب الثالث

قضايا المنهج في فكر المسيري
التحيُّز والموضوعية
والنَّماذج الإدراكية

الفصل الأول: الرُّؤية العامة لقضايا المنهج في فكر المسيري

الفصل الثاني: عبد الوهاب المسيري وقضية الموضوعية والتحيُّز

الفصل الثالث: الخريطة الإدراكيَّة والنَّماذج

الفصل الأول

الرُّؤية العامة لقضايا المنهج في فكر المسيري

عبر تاريخ الفكر البشري كانت الفلسفة تُسمى «أمُّ العلوم»، وبعد أن كانت تُعالج في مباحثها الثلاثة الرئيسة: الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)، والإبستمولوجيا (المعرفة)، والأكسيولوجيا (القيم)، جُملة من القضايا المتصلة والمنفصلة، انفصل مبحث الإبستمولوجيا ثم تحوَّل إلى علوم مُتعددة موضوعها مناهج البحث المختلفة، ثم استقلَّ مبحث الأكسيولوجيا ليُصبح علماً قائماً بذاته هو «علم الأخلاق». وبظهور علم الاجتماع تحوَّلت الفلسفة السياسية ـ أو تكاد ـ إلى تراث كلاسيكي وأصبح الاجتماع الإنساني محلَّ دراسة تعتمد على التحليل أكثر مما تعتمد على التنظير. وفي مسيرتها شهدت العلوم الاجتماعية انفصال مباحث من بعض العلوم ليصبح كل منها علماً مستقلاً في موضوعه وخصوصية ما في منهجه. وعبر مسارهِ ظلَّ علم التاريخ محتفظاً بثبات نسبي من حيث موضوعه ربما باستثناء ظهور «فلسفة التاريخ» التي شكَّلت جسراً بين الفلسفة والتاريخ[1].

(1) علم تاريخ الأفكار، دكتور عصام عبد الله، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، دولة الإمارات العربية المتحدة، سبتمبر 2002، ص 4.

وفي إطار العلاقة بين الفلسفة والتاريخ ظهر حقلٌ جديد من حقول الدراسة الأكاديمية هو «علم تاريخ الأفكار»، وقد لفت نظري لأهمية هذا المدخل لفكر المسيري في قضايا المنهج قول المسيري عن نفسه في: «حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري»: «لاحظت أنني لست مهتماً بالفلسفة، وإنَّما مهتم بتاريخ الأفكار»[1].

وعلمُ تاريخ الأفكار حديثُ النشأة والكتابات عنه في العربية ـ في حدود علمنا ـ لا تتجاوز مقالات متناثرة، لذلك فكتاب الأستاذ الدكتور عصام عبد الله أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس المصرية سيكون مرجعنا الرئيس في التَّعريف بهذا العلم الحديث.

فحسب الدكتور عصام عبد الله فإنَّ «علم تاريخ الأفكار» يتناول: «الأفكار البشرية مبرزاً الكيفيات التي تجعل أفكاراً ومفاهيم تبقى وتستمر... مقابل إبراز الصور والخلفيات التي تقف وراء اضمحلال أفكار ومفاهيم أخرى بصورة سريعة دون مساهمة كبيرة في بناء الحضارة. هذا فضلا عن طبيعة نظرة هذا العلم للأفكار وهي نظرة تتجاوز اعتبار الفكر نتاجاً للعقل المجرد إلى الوقوف عند كل فكرة وعلاقتها بلحظتها التاريخية وخلفياتها الاجتماعية المختلفة»[2].

وحسب الدكتور عصام عبد الله ـ وهو أوّلُ من صنَّف بالعربية في علم تاريخ الأفكار ـ فإنَّ الفكر الغربي ـ شأنه شأن غيره ـ فيه مصطلحات ذات ظلال وتحيُّزات يُمليها السياق وتتأسَّس على التسليم بأفكار مسبقة

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطا من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

(2) علم تاريخ الأفكار، دكتور عصام عبد الله، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، دولة الإمارات العربية المتحدة، سبتمبر 2002، ص 5.

كالقول بتطور العقل البشري عبر مراحل محددة في مسار خطي. ويمكن من ذلك استخلاص نتيجة مفادها الحاجة الملحة لوجود فرع معرفي ما يتناول الخصائص والسمات العامة للمعرفة وأن يربط بينها وبين العصر الذي أنتجها، وهو ما يُبلور «المراحل المُضمرة» لتاريخ الأفكار في صورته التقليدية. وهذه الحاجة إلى ذلك الفرع المعرفي وهذا التشكل البطيء بقيا في حالة اختمار. ولم يبرز إلى السطح بقوة إلا عام 1882م وللتحديد هنا أهمية كبيرة إذ تبلورت الظروف الموضوعية لظهوره. فمنذ زمن بيكون اطَّرد نمو المعارف والأفكار في الغرب متزامناً مع التفتت المتواصل والمتسارع لمختلف أنشطة الحضارة وإنْ كان قد اتخذ أبعاداً مُفزعة في النصف الأول من القرن العشرين. وعلى المستوى السياسي تصدع الكومنولث الأوروبي وعجزت الأمم عن تحقيق الوحدة. وهذا الربط بين حالتي التشظِّي المعرفية والسياسية يُشير إلى طبيعة علاقات التأثير والتأثر المتبادلة بين «المعرفة» و«الواقع» في الخبرة الغربية، فمثلا ظهرت الداروينية كنظرية في علم الأحياء ومنها تولَّدت الداروينية الاجتماعية والسياسية . . . وهكذا.

وقد جنحت أقسام المعرفة نحو التشتُّت فلم يتوافر لأي «علم» القدرة الكافية لأن يُلمَّ شمل بقية العلوم، فمنذ العصور الوسطى فَقَدَ اللاهوت قُدرته على القيام بذلك وتنازلت الفلسفة عن جزء من مساحة «الميتافيزيقا» للعلوم الجديدة، بل انقسم العلم ذاته إلى علوم. وتوقف الفكر السياسي والتاريخي عن التحدث بلغة الكُليات وأصبح أكثر تخصصاً وأكثر عناية بالفردي والجزئي من عنايته بالقوانين العامة. من هُنا كانت الحاجة ملحة لعلم تاريخ الأفكار ليواجه «الوضعية» التي بلغت ذروتها آنذاك في العلوم الاجتماعية كلها.

وفي القرن العشرين توطَّدت مكانة علم تاريخ الأفكار وازدادت شعبيته وبخاصة بعد نشر الأعمال الكاملة لِدِلْتايْ(*) في العشرينات، وساعد المناخ السياسي المشحون بين الحربين العالميتين وما ترافق معهما من صراع أفكار على تطوير تاريخ الأفكار واتساع نطاقه فاجتذب بعضا من أفضل العقول في القرن العشرين، فمن المؤرخين: أرنست كاسيرر وفردريش ماينكه الذي توسع في عرض نظرة دلتاي لِتشمل الفكر السياسي، وميشيل فوكو الذي انتقد تاريخ الأفكار التقليدي وقدَّم منهجاً جديداً للبحث أسماه «التحليل الحفري» وكذلك آرثر لوفجوي الذي بذل جهدا ضخما لإدخال علم الأفكار إلى أمريكا. وشارك في إثراء هذا العلم عالم الاجتماع كارل مانهايم الذي انتزعه من المجردات وربط بينه وبين التاريخ الاجتماعي. وقد صدر قاموس ضخم لهذا العلم وتوجد

(*) فيلهلم ديلتاي: عالم اجتماع ألماني، كان قليل الكتابة، ويعود إسهامه الأساسي في محاولته التنبيه إلى أن ثمَّة فارقاً جوهرياً بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية. وقد أكَّد ديلتاي أن معرفة الإنسان من خلال الملاحظة البرانية وتبادل المعلومات الموضوعية المادية عنه أمر غير ممكن، فهو كائن ذو قصد، أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية جوَّانية (معنى ـ ضمير ـ إحساس بالذنب ـ رموز ـ ذكريات الطفولة ـ تأمل في العقل) يصعب شرحها وشرح أسبابها. والإنسان لا يعيش منعزلاً وإنما يتفاعل مع الآخرين وتتحدد تجربته الشخصية من خلال هذا التفاعل. ولكل هذا، لا يمكننا أن نشرح الإنسان وسلوكه بشكل براني أو نخضعه للتجريب. ولكن دِلْتايْ يُشير إلى حقيقة أساسية وهي أننا قد لا نعرف العقل البشري بنفس الدرجة أو الطريقة التي تُعرَف بها الأشياء ولكن هناك مناهج أخرى غير مناهج العلوم الطبيعية. فالعلوم الطبيعية لا تنفذ إلى كينونة الأشياء والعمليات الفيزيائية، أما الجوهر الإنساني فيمكننا الوصول إليه مباشرةً من خلال تَفهُّم ومعايشة تجربة الآخر والتعاطف معها وتخيلها وفهم المعنى الذي يسقطه الفاعل الإنساني على فعله. أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تصنيفي وتفسيري جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق: مصر ـ 1999، المجلد الأول ـ ص 87 ـ 88).

الآن حلقات دراسية ومراجع علمية وبرامج في تاريخ الأفكار في العديد من الجامعات في أمريكا وأوروبا واليابان، كما تصدر مجلته منذ عام 1940م في نيويورك. ومن أبرز كُتّابه في الغرب برنارد جروتهوزوين فيدريكو شابود وبول هازارد ودانييل مورينيه وغيرهم[1].

ويُقدم لنا تاريخ الأفكار خلاصة تفكير الآخرين وتجاربهم واستبصاراتهم وإجاباتهم عن الأسئلة المحورية عبر العصور، ورغم تفوقنا على السابقين في جملة مجالات معرفية فإننا نرى أنفسنا والعالم من منظورنا نحن، وبالتالي لابد أن يكون ما نراه خاصاً وجزئياً ومحدوداً، ومن ثم فنحن في حاجة دائما لأن ندرس كيفية إدراك الآخرين. من ناحية أخرى فإنَّنا نتكلم عادة عن العالم بصيغة المفرد كما لو كان هناك عالم واحد بينما هناك في حقيقة الأمر عوالم قد تكون منسجمة وقد تكون متناقضة فهناك: عالم الفيلسوف وعالم اللاهوتي وعالم السوسيولوجي وعالم البيولوجي وعالم الفنان... وهكذا.

وعلى مفترق العلاقة بين المعرفة والهوية كانت قضية المنهج واسطة العقد، وإذا كان الاشتغال بنقد الحضارة الغربية على مستوى الفكر النظري وكذلك التاريخ السياسي، أمراً قد أخذه عدد غير يسير من المفكرين والباحثين مأخذ جدٍّ وهي قضية يُمليها الواجب التاريخي والحضاري، فإنَّه ليس من السهل أن يتغلغل الباحث إلى أعماق هذه الحضارة بحمولتها الفلسفية مُتجرداً من التحيُّزات التي فرضتها المناهج العلمية الغربية، فقد أحكمت هذه المناهج قبضتها على المعارف الإنسانية المعاصرة، حتى أصبحت العملية الإبداعية أمراً مستحيلا ما لم

(1) علم تاريخ الأفكار، دكتور عصام عبد الله، م.س. ص 11.

يسْعَ الباحث أولا لكشف هذه التحيُّزات. ومن ثَمَّ، تكمُن أهمية ما يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري. فهو يستندُ في نقده للخطاب الغربي إلى أدوات تحليلية مُقاومة ومُؤسِّسة في الوقت نفسه لمسار جديد في الخطاب المعرفي الإسلامي المعاصر، يضمن للمناهج العلمية الإسلامية استقلالا من القفص الحديدي الأكاديمي الغربي وتحرراً منه؛ وهذا لا يعني قطيعة معرفية مُطلقة مع ما أنتجته الحضارة الغربية، بل يُعَدُّ من قبيل الاستيعاب والتجاوز[1].

وتُعدُّ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد من أهم الأعمال التي قدَّمها المسيري وأبرزها. ولا تكمن أهميتها في كَمّ المعلومات المُقَدَّمة فقط ـ وإن كان هو نفسُه يُقلل من أهمية هذا البُعد ـ بل تتعداها أيضا إلى النموذج التفسيري التي تُقدمه بالاستناد إلى آليات تحليلية ونماذج تفسيرية متميزة. وتتسمم الأبحاث والدراسات في مجال العلوم الإنسانية باحتوائها العديد من المفاهيم والمصطلحات، والتي يسعى الباحث من خلالها إلى تفسير الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة. بيْد أن عملية التفسير ـ هذه ـ لا تستقيم دون تحديد وإيضاح معاني ودلالات هذه المفاهيم قبل الخوض في دراستها ونقدها. فالمفاهيم والمصطلحات تُساعد في فهم وتفسير الظواهر بقدر ما تُوقع في الوهم والغموض الشديدين إذا ما تجاهل الدارس أو الباحث تحديد دلالات هذه المفاهيم. واستطاع الباحثون في حقل الدراسات الاجتماعية أن يتوصلوا إلى نتائج متميزة في مجال صياغة المفاهيم واستثمارها.

---

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: 14 ـ 16 فبراير 2007.

فالمفاهيم الاجتماعية تفيد الباحث في تحقيق هدفين أساسيين:

أولا: تميز البحث وتوجُّهه نحو مجموعة من الظواهر لم يكن يُلتفت إليها بوصفها فئاتٍ منفصلةً.

ثانيا: تُفيد المفاهيم الباحث من حيث كونها أوصافاً للظواهر وأدوات للتحليل[1].

ويبدو أن عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر كان من أكثر الدارسين اهتماما بهذه القضية أثناء عرضه لطريقة النموذج المثالي. وتتلخَّص فكرته الرئيسة في أنَّ: «كل التعريفات، هي تعريفات تحكمية وأن قيمة التعريف للمفهوم تتحدَّد في ضوء فائدته في البحث وصياغة النظرية الاجتماعية». . . وبذلك يكون ماكس ڤيبر اعتمد منهجاً مغايراً لما كان سائداً في الدراسات الاجتماعية. وسمة هذا المنهج الأساسية اعتماد النَّسقية المركبة واكتشاف القوانين التي تُساعد في دراسة العلاقات التي تربط بين مجالات الظاهرة المختلفة بشكل يحفظ للإنسانية طابعها التركيبي. وهو بذلك تجاوز النظر التجزيئي الذي لا يمكن أن يفسر الظاهرة الإنسانية. فالأساس، إذن، في بناء النموذج المثالي حسب ما يرى «ڤيبر» هو: «التشديد على فكرة ما، أو عدَّة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدة وُجهات نظر واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة والخفية، التي يكثرُ العثور عليها أحياناً أو يتضاءل وربطها بوجهات النظر المختارة من أجل أن نُنشئ منها لوحة متجانسة»[2].

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: 14 ـ 16 فبراير 2007.

(2) المصدر نفسه.

ويبدو أن هذه الرؤية المنهجية قد تعمَّقت بشكل كبير عند عبد الوهاب المسيري، فكانت إسهاماته الأساسية في مجالات الفكر العربي تكمنُ أساساً في توظيف النماذج التفسيرية باعتبارها أدواتٍ تحليليةً، وهي إضافة منهجية ونوعية أنتجت عملاً فكرياً متكاملاً في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وفي أعمال أخرى تتوزع على حقول معرفية مختلفة ومترابطة في الآن نفسه، فهو «يربط بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركباً عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ في الحقيقة غرابة في أن يكتب المسيري في اليهودية والصهيونية، وفي نقد الشعر وفي نقد الحداثة وفي العلمانية كنموذج معرفي وفي التحيُّز الأكاديمي العلمي الغربي وضد نهاية التاريخ وفي الخطاب الإسلامي الجديد. . . وأخيراً يكتبُ كتباً متميزة للأطفال تنال جوائز، فالخيط النَّاظم لذلك هو رؤيته الإنسانية المتجاوزة». [1]

ويستمد عبد الوهاب المسيري هذا البُعد المنهجي التكاملي من إسهامات علماء الاجتماع، خصوصا ما قدَّمه «ڤيبر» حول النماذج المثالية؛ يقول: «وكلمة نموذج كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة «theme» الإنجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه وتمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة، كما أن الكلمة قريبة في معناها من مصطلح «النَّمط المثالي» بالإنجليزية «إيديال

(1) العقل العربي عندما يكون موسوعياً وإنسانياً: المسيري مفكراً شاملاً، دراسة منشورة في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تحرير: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، المجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق ـ مصر، الطبعة الأولى ـ 2004، ص 21.

تايب» «Ideal Type» الذي استخدمه ماكس ڤيبر أداةً تحليلية»[1].

ويُعد مفهوم النموذج التفسيري عند عبد الوهاب المسيري أهم مفاتيح فكره في قضية المنهج وهو يعرف النموذج التفسيري قائلاً: «عندما يتَّجه الإنسان إلى ظاهرة ما مستهدفاً تفسيرها، فإنَّه يقوم بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا التفسير، وحينما يرى الإنسان ظاهرة ما، فعليه التعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، وعندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها لأنه يعتقد أنها لا دلالة لها «من وجهة نظره» ويستبقي البعض الآخر «وهذا هو التجريد» وتأتي بعد ذلك خطوة الربط بين العلاقات والوقائع والحقائق التي أبقاها فينسقها تنسيقا خاصا بحيث تُصبح حسب تصوره مماثلة للواقع، أي أن تكون قادرة على تقديم صورة معبرة بشكل صحيح عن الواقع، وما ينتج عن عملية التجريد وتصور العلاقات بين عناصر الظاهرة يُسمى «النموذج» فهو بناء يماثل الواقع لكنه افتراضي، أي متخيل ومع هذا تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع»[2].

وبعد، فإنَّ النموذج التفسيري يتأسَّس وَفْقًا لعمليات التجريد والتنسيق وهي عمليات تدخل ضمن اختصاصات العقل التوليدي، ومعنى هذا أن العقل ليس آلة فوتوغرافية صمَّاء دورها الأساسي تسجيل الصورة ونقلها كما هي بدعوى الموضوعية، بدون أدنى عمليات التنسيق

---

(1) دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ القاهرة ـ 2003، ص 300.

(2) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الموجزة في جزئين، دكتور عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، دار الشروق ـ مصر، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الإمارات ـ المجلد الأول، ص 21.

والربط. بل، إنَّ للعقل دوراً فعالاً في عملية إدراك الواقع. وبالتالي فهم الظاهرة في حالتها الكلية، وذلك عبر مرحلتين أساسيتين: مرحلة الوصف، وتتحقق عبر تفكيك الظاهرة إلى مفاهيمها الأساسية. ثم، مرحلة التركيب، أي تركيب المفاهيم وكشف متغيرات الظاهرة وتفاعلاتها عبر الزمن. وتكون بذلك خلاصة هذه العملية اكتشاف النموذج الأكثر قدرة على التفسير[1].

وليس النموذج، إذن، ـ عند المسيري ـ «إطاراً للعلاقات النسبية، ولا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً تجريبياً صارماً. وإنَّما هو إطار لتنظيم المعرفة وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية كما يحتوي المعلومات وينظمها ثم يُعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة». ويُؤكد المسيري أن النماذج التحليلية نماذج واعية يصوغها الباحث من خلال قراءته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر المتنوعة، فيقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يُصبح الواقع أو «النص» مفهوماً ومستوعباً بشكل أعمق ويصف الباحث رفيق حبيب أسلوب المسيري في تشكيل النموذج التفسيري، بأنَّه «يُحدد مفاهيم كل مفهوم منها، يصف جانباً من الظاهرة ويعرفه، فيصبح إسماً له. ثم يُقيم المسيري العلاقة بين مفهوم وآخر من خلال حالة التقابل واللقاء الواقعي بين المفهومين وبالنظر التاريخي، يتحوَّل المفهوم إلى تاريخ معرفي، فتصبح له حالات تتطور عبر الزمن ومنها يكتسب المفهوم بُعداً تاريخياً يجعله مماثلا لتاريخ الظاهرة، ويُعيد المسيري الربط بين المفاهيم في حالتها التاريخية، حتى

---

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، م.س.

يكتشف التاريخ المشترك لها ومع تعدُّد المفاهيم يتحول النموذج التفسيري إلى نموذج مُتعدد الأبعاد، فلا يفسر الظواهر من خلال تركيب أُحادي، بل من خلال التركيب المتعدد. ومن التاريخية ثم تعدُّد الأبعاد، ثم التفاعل بين الأبعاد يتشكل النموذج المعرفي في صورة تتماثل مع الظاهرة، من حيث التركيب والتعدد والتفاعل»[1].

ويرى باحثون كثيرون أنَّ عبد الوهاب المسيري استطاع أن يتخلَّص من القبضة الحديدية التي تفرضها النماذج المعرفية الغربية، بسماتها التفكيكية المعلوماتية المتحيزة، وأن يخلُق إطاراً معرفياً يرتبط بالحقل التداولي العربي المتجاوز، تتم من خلاله عملية اكتشاف الذات والآخر معا، الأمر الذي دفع بمؤرخ غربي بارز هو كافين رايلي إلى أن يصف المسيري بأنه «مُفكر عربي في سياق عالمي»[2].

ويتأسَّس مفهوم النماذج التفسيرية، عند المسيري على بناء ثُلاثي الأبعاد: العلمانية الشاملة والحلولية الكُمونية والجماعات الوظيفية. وعملية الفصل بينها عند دراستها لا تعني انفصالها، وإنَّما الضرورة المنهجية هي التي تُفضي إلى ذلك. فالنماذج الثلاثة مُتصلة ومتداخلة،

---

(1) نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة: قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري، رفيق حبيب، دراسة منشورة في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تحرير: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، المجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ 2004، ص 166.

(2) مفكر عربي في سياق عالمي: المدخل إلى فكر المسيري، كافين رايلي، منشور في: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تحرير: الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، المجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق ـ مصر ـ الطبعة الأولى ـ 2004، ص 46.

كما أنَّ عملية التحليل والتركيب التي يقدمها هذا الإطار المعرفي عملية في حالة تفاعل مُستمر، فهي تتطور من خلال اكتشاف كل جديد أو إضافة للظاهرة موضع الدراسة، وهو ما يعني أن النموذج ليس ثابتاً وإنَّما هو في حالة حركة مستمرة، وبذلك فإنَّ عملية ضبط النموذج في حالة تاريخية معينة تعني اغتياله[1].

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات: 14 ـ 16 فبراير 2007.

الفصل الثاني

عبد الوهاب المسيري
وقضية الموضوعية والتحيُّز

يستهلُّ الدكتور عبد الوهاب المسيري مقدمته لكتاب: التحيُّز في العلوم الطبيعية قائلاً: «وتُحاول بحوث هذا المحور أن تكشف عن مظاهر وبواطن التحيُّز في ميادين علومها، كما نرى في البحوث ذاتها بمطاردة هذه التحيُّزات في معاقلها الحصينة المموَّهة: في النماذج الفكرية المعقدة، في النماذج الرياضية المعلبة الجاهزة الاستخدام، في اللغة الرمزية المغتربة، في الكهانات المُبهرة للأرقام والمنحنيات، في الأجهزة والماكينات والحاسبات، في سياسات الكبح والدَّعم، في التسميات والتأريخ والصياغات في أجهزة التَّشخيص ووصفات العلاج، في التقنيات المستوردة والتنمية المشوهة. وكل هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروري للانعتاق من أغلال التحيُّز لكنَّه غير كافٍ، فالوعي بالباطل يتطلب أن يتلوه اجتنابه والسعي نحو البديل[1]».

---

(1) معالم مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر: مالك بن نبي و عبد الوهاب المسيري نموذجاً، من أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج=

وانطلاقــاً من هذه القناعة عمل المســيري في قضيــة المنهج.

والمنهج إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطُّرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة ما. وقد بدأ انشغال المسيري بقضية المنهج من قناعته بأنَّ هذه الإجراءات والأدوات ليست بريئة تماماً، إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحث الإدراكية، وحسب النموذج المعرفي الذي يحدد من خلاله: ما الجوهري؟ وما الهامشي؟ وبالتالي فإنَّ المنهج تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم. ونحن نحدِّد المقدمات والأسئلة من خلال المنهج، وإن حدَّدت المقدمات والأسئلة تبدأ الأجوبة في التحدد والتبلور. ونحن إن لم نُحدد الأسئلة والمقدمات لأنفسنا حدَّدها لنا الآخر، ومن ثم حدَّد لنا أجندتنا البحثية، وبالتالي سنجد أننا نطرح على أنفسنا أسئلة قد لا تعنينا كثيراً ونهمل القضايا الأكثر حيوية، كما أننا سنصل في آخر الأمر إلى نتائج تدعم وجهة نظره. بينما لو حدَّدنا الأسئلة وحاورنا الواقع والظواهر من أرضيتنا، فسنصل إلى إجابات قد تكون غالباً مختلفة اختلافاً جوهرياً عن رؤيته وعن الحلول التي يطرحها، ولكنها نابعة من واقعنا، وبالتالي يُصبح بوسعنا أن نتعامل مع هذا الواقع ونغيره وننهض به[1].

وينتقل عبد الوهاب المسيري إلى النقطة الثانية، وهي أنه لابد من

= حوار الحضارات ـ القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007 ـ نقلاً عن: إشكالية التحيز، العلوم الطبيعية، مقدمة المسيري، ج9 ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ 1998، ص 9.

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر، حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

تبنِّي رؤية منهجية نابعة من إدراكنا لهويتنا وللأبعاد المعرفية والوجودية في تجربتنا. ويضيف المسيري: «من لا يهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكنه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية الإدراكية أو ما سماه أحد العلماء الأمريكيين «إمبريالية المقولات»، أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها. بعد أن قضيت الجزء الأكبر من حياتي في التدريس والتأليف ـ والكلام للمسيري ـ وجدتُ أن المشكلة الكبرى هي بالفعل مشكلة المنهج. فما حدث أنه ساد تصور أن المعرفة هي مجموعة من المعلومات التي يتلقاها المرء فيبتلعها ثم يجترها عند اللزوم. انظر إلى المسابقات التي تجرى في التليفزيونات، كلها ذات طابع معلوماتي: ما المسافة بين سوهاج وكَفَر الشيخ أو بين الرياض وجدة؟ مَن اللاَّعب الذي حقَّق أكبر عدد من الأهداف عام 2005؟ ما إسم الزوج الثالث للنجمة اللامعة فلانة؟... إلخ»[1].

وفي هذا الركام الهائل من المعلومات غير المترابطة تضيع الحقيقة، فـ «الحقيقة ليست الحقائق لأنَّ الحقيقة يجردها عقل الإنسان من الحقائق والمعلومات المتناثرة»، فيقوم بالربط بينهما ثم يجرد منها أنماطا متكررة. إدراكي لهذا جعلني أهتم بالمنهج، ولذا حاولتُ في المجلد الأول من الموسوعة أن أطرح معالم منهج جديد يصلحُ لدراسة الظواهر الإنسانية ويمكن تطبيقه على حالات مختلفة، وما فعلته في بقية الموسوعة هو تطبيق هذا المنهج على حالة بعينها، وهي اليهود واليهودية

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

والصهيونية وإسرائيل. يجب أن نُدرك أن «الفكر» ليس «الأفكار» و«البيانات» غير «البنية و«المعاني» غير المعنى و«المعلومات» غير «المعرفة»، فالأفكار والمعاني والبيانات والمعلومات كلها شذرات متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة والفكر والبنية، والمعرفة والمعنى، فتشير كلها إلى منظومة كلية مترابطة أجزائها وتدور حول مركز يُضفي عليها الوحدة[1].

وقضية المنهج لا تنفصل عند عبد الوهاب المسيري عن قضية المصطلح والانحيازات المُسبقة التي تنطوي عليها المصطلحات وقد كان أول مصطلح «يقهرُ» عبد الوهاب المسيري مُبكراً هو مصطلح «الوحدة العُضوية» في النقد الأدبي فقد كان في صباه معجباً للغاية بالشعر الجاهلي، وبخاصة مسألة الوقوف على الأطلال، وكان يراها تعبيراً عن الوفاء الإنساني، وعن صمود الإنسان في مواجهة الطبيعة ولكن مع الأسف كان الجميع يهاجم هذا التقليد الشعري الجميل، وحين ذهب للجامعة بدأ يسمع عن الوحدة العُضوية. وفي الستينات كان الجميع يتحدث عن الوحدة العُضوية والتحام الشكل بالمضمون وعن المعادل الموضوعي، وهو ما يعني أن كثيراً من الأعمال الفنية العربية والإسلامية، التي أحبها، تعاني من انعدام الوحدة العضوية! فبدأ يبحث عن منهج آخر وبدأ في تطوير ما يسميه «مفاهيم للوحدة الفنية» مختلفة[2].

ولبداية المسيري بشكل مُنظم سياقان: وجداني إيماني تمثَّل في تغير

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

الرؤية الدينية والفكرية صاحبه تغيُّر في فلسفة المنهج وأدواته، فمن المستحيل أن يتم أحدهما دون الآخر، فحينما نفض المسيري المادية ظهرت في حياته ثلاثة موضوعات أساسية مترابطة متزامنة تعبر عن هذا التحول:

أولاً: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية إلى الموضوعية الاجتهادية.

ثانياً: رفض العقل السَّلبي تبني رُؤية توليدية للعقل.

ثالثاً: رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجاً في التحليل [1].

وهو يُؤكد هذا الارتباط في مواضع عديدة من سيرته الذاتية، ومن ذلك قوله: «كان من الحتمي أن يواكب كل هذه التحولات تحوُّل في الأدوات المنهجية، ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تُيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمُجرد والمُتعين، والموضوعي والذاتي، أداة تجعلني أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبة الواقع والظاهرة الإنسانية»[2].

أما السِّياق الثاني فكان معرفياً، إذ كان الحدث الفكري المفصلي في

---

(1) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005، ص 309 ـ 310.

(2) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 2005، ص 272.

حياة المسيري كما يروي هو شخصيا عندما حاول تعريف الصهيونية، يقول المسيري: «لكن أهم الوقائع في حياتي الفكرية، هي محاولة تعريف الصهيونية. إنْ فتحت أي معجم عربي أو صهيوني، وإنْ طالعتَ أي موسوعة علمية أو غير علمية، غربية أو صهيونية، لوجدتَ أنَّ هذه المعاجم والموسوعات تعرّف الصهيونية بأنها «القومية اليهودية» و«عودة اليهود إلى أرض الأجداد أو أرض الميعاد»، إلى آخر هذه التعريفات التي أعرف جيداً أنها عبارة عن أكاذيب، فتساءلتُ هل الموضوعية تتطلب أن أقبل هذه التعريفات؟ وهل إن رفضتها أصبحُ ذاتياً؟ وهناك تساءلت: كيف أخرج من هذا المأزق، فكل من حولي يتحدثُ عن الموضوعية والحياد وضرورة الالتزام بهما والابتعاد عن الذاتية»[1].

من هنا بدأ عبد الوهاب المسيري يكوِّن قناعة راسخة بأنَّ المنهج ليس مجرد آليات وإجراءات مجردة بريئة، بل هي آليات وإجراءات تتضمن تحيُّزات محددة وأعباء أيديولوجية. وأساس اختيار الحقائق أكثر أهمية ودلالة من الحقائق في ذاتها. وكم المعلومات (مهما تضخَّم) لا علاقة له بالصدق أو الدلالة، فالصدق والكذب ليسا كامنين في الحقائق الموضوعية (أي من حيث هي كذلك) وإنَّما في طريقة تناولها وفي القرار الخاص باختيارها أو استبعادها. ويُضيف المسيري: من هنا قولي بأنَّ الحقائق شيء والحقيقة شيء آخر والحق شيء ثالث. فالحقائق أشياء مادية صرفة تُوجَد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى، أما الحقيقة فهي لا توجد في الواقع وإنَّما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

خلال عمليات عقلية تُجرَى على كم المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض الآخر ويراها في علاقتها بالحقائق المشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي ثم يربطها بحقائق وأنماط مماثلة حتى يصل إلى النموذج التفسيري الذي يُفسِّر أكبر قدر مُمكن من الحقائق المتناثرة (أما الحق، فهو ينتمي إلى عالم المُثُل والإيمان وهو يشكِّل المنظور الأخلاقي [المطلق] الذي لا يجده الإنسان جاهزاً في الواقع المادي وإنما يُحاكم على أساسه كلاًّ من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية.[1]

ومنهج البحث بهذا المعنى تربطه بالقيم علاقة مركَّبة، اتصال/انفصال، فالباحث يجب ألاَّ يحكم على أي نسق فكري أو اجتماعي ما إلا بعد توصيفه بدقة. ولكنه بعد إنجاز ذلك بوسعه أن يُطلق الأحكام القيميَّة، وحينما يفعل ذلك يجب أن يكون واعياً بأنَّ التقييم يختلف عن الوصف. وأن يكون مدركاً لنسق القيم الذي ينطلق منه والفلسفة التي يصدر عنها، وأن يعرف أن الحُكم القيمي هو في نهاية الأمر حُكم يحوي داخله شرعيته، فإنْ كان يحكم على الظاهرة من منظور إسلامي فإنه يفعل ذلك لأنه مؤمن بالإسلام، وبالتالي فمنطق الحكم (الذاتي) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعي). وهنا تظهر مشكلة ما يسمى «الموضوعية».

وهو يقول في المجلد الأول من «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» تحت عنوان: «إشكالية الموضوعية والذاتية: «الموضوعية مصدر صناعي من كلمة «موضوع». والموضوعية هي إدراك الأشياء على

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

ما هي عليه دون أن يُشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. ولذا، فإن وُصف شخص بأن «تفكيره موضوعي»، فإنَّ هذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات. والموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأنَّ ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المُدركة) إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مُسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تَصوُّر موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً. وكلمة «الذاتي» تعني «الفردي»، أي ما يخصُّ شخصاً واحداً، فإن وُصف شخص بأن «تفكيره ذاتي» فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويُطلَق لفظ «ذاتي» توسعاً على ما كان مصدره الفكر لا الواقع، ومنه الأحكام الذاتية (مقابل الأحكام الموضوعية) وهي الأحكام التي تعبِّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه. فمعرفتنا بالواقع محدودة تماماً عن طريق خبرتنا الذاتية الخاصة وتجربتنا الفريدة ووعينا وإدراكنا. و«الذاتي» في الميتافيزيقا هو ردُّ كل وجود إلى الذات، والاعتداد بالفكر وحده. أما «الموضوعي»، فهو ردُّ كل الوجود إلى الموضوع، المبدأ الواحد المتجاوز للذات. أما في نظرية المعرفة، فإنَّ «الذاتية» تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مُجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة، أما «الموضوعية» فترى إمكانية التفرقة. وفي عالم الأخلاق، تذهب

الذاتية إلى أن مقياس الخير والشر إنَّما يقوم على اعتبارات شخصية إذ لا تُوجَد معيارية متجاوزة، أما الموضوعية فترى إمكانية التوصل إلى معيارية. وفي عالم الجمال، تذهب الذاتية إلى أنَّ الأحكام الجمالية مسألة ذوق، أما الموضوعية فتحاول أن تصل إلى قواعد عامة يمكن عن طريقها التمييز بين الجميل والقبيح».

ويضيف المسيري: «سنلاحظ ابتداءً أنَّ هناك أشكالاً كثيرة من الموضوعية (تماماً كما أن هناك أشكالاً كثيرة من العقلانية)، ولكن المرجعيات عادةً غير واضحة. فإذا قلنا «فلنكن موضوعيين» أو «فلنُحكِّم العقل» ولم نزد، فنحن نقول في واقع الأمر «فلنكن موضوعيين ولنُحكِّم العقل في إطار المنظومة المعرفية السائدة التي تسبق كلاًّ من الموضوع والعقل». وفي العصر الحديث، نجد أن المنظومة المهيمنة هي المنظومة المادية ونموذج الطبيعة/ المادة حيث لا فرق بين الطبيعة والإنسان. ولذا، فإنَّ عبارة بريئة مثل «فَلنكُن موضوعيين» تعني في واقع الأمر «فلنتجرد من عواطفنا وذكرياتنا ومنظوماتنا الأخلاقية وتراثنا ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو»[1].

ويُميز المسيري بين الموضوعية الاجتهادية من ناحية، ومن ناحية أخرى الموضوعية الفوتوغرافية المتلقِّية. وهذا النوع الأخير هو ما ساد في العالم العربي، وهو يذهب إلى أن العقل صفحة بيضاء، شيء سلبي بسيط مثل الكاميرا يُسجل كل ما حوله دون حذف أو اختيار، (وهذا

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تصنيفي وتفسيري جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 1999 ـ المجلد الأول ـ ص 95 ـ 96.

ميراثُ حركة الاستنارة الغربية بعقلانيتها المادية)، وأنَّ المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع كما هو تقريباً بصورة فوتوغرافية، وأن المعطيات الحسية تتراكم لتكون أفكاراً بسيطة من تلقاء نفسها وبشكل آلي، ثم تمتزج هذه الأفكار البسيطة لتكون أفكاراً مركبة مجردة بنفس الطريقة. وحيث إن إدراك باحث ما يتحلى بالموضوعية والحياد لا يختلف عن إدراك أي باحث آخر، بمعنى أن عملية التراكم هذه ستؤدي إلى التوصل إلى معرفة موضوعية عالمية خالية من التحيُّزات، وعلى الإنسان أن يُلغي ذاكرته وضميره ووجدانه وآماله وأحلامه باعتبارها أموراً تؤثر في عملية الإدراك وتُشكل عائقاً في طريق التلقي الموضوعي (أي السلبي) والرصد الفوتوغرافي. وهذا أيضاً من ميراث حركة الاستنارة التي قرَّرت استبعاد أي عناصر غير مادية ومن ثم استبعدت كل العناصر التي تتجاوز سطح المادة، أي استبعدت كل ما يُميز الإنسان كإنسان، وانتهي الأمر باستبعاد الطبيعة البشرية ذاتها كنقطة مرجعية. وتمَّ تأكيد أن البحث العلمي الحقيقي لابد وأن يستبعد الذَّات والخيال والقيم، فهو يجب أن يكون موضوعياً objective ومنفصلاً عن القيمة value free[1].

ومثلُ هذا التصوُّر للعقل وللإدراك يُهمل علاقة الجزء بالكل، والواقعة بالنَّمط، والظاهر بالباطن. فالكل والنَّمط والباطن لا توجد في الواقع وإنَّما هي أطر يجردها العقل الفعَّال. وقد أدَّى هذا التصوُّر إلى

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تصنيفي وتفسيري جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ مصر ـ 1999 ـ المجلد الأول ـ ص 95 ـ 96. و: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

ظهور المعلوماتية التي تذهب إلى أن المعلومة مهمة في حدِّ ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي أو النمط المتكرر أو بسبب دلالتها التي تظهر إنْ وُضعَتْ داخل نمط وسياق. وفي هذا الإطار يُصبح البحث العلمي والمعرفة ككل هو حَشْدُ أكبر قدر من المعلومات بغضِّ النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها بل عدم وجودها، والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع. وهذا الموقف الموضوعي المتلقي المعلوماتي يُؤدي إلى أن الدارس يكتفي برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها، ودون أن يُبين ما المركزي منها وما الهامشي، وما المُعبر عن النَّمط الكُلي وما هو مجرد واقعة غير مُمثلة، وما يستحقُّ الإبقاء منها وما يستحقُّ الإبعاد. وبالتَّالي لا يفرق الباحث بين مادة البحث الأرشيفية وعملية البحث الحقيقية، التحليلية التفكيكية التركيبية.

كما يُطلبُ من الباحث أن يكون «موضوعياً» بمعنى أن يتجرَّد من ذاته والتي تعني أن يُسكت ذاكرته الحضارية وقيمه وضميره وخياله، ومن ثم إبداعه، فيتحول إلى صفحة بيضاء تتلقَّى معطيات الواقع وتراكمها، وحدة بسيطة فوق وحدة بسيطة، معلومة فوق معلومة، وثيقة وراء وثيقة (ذرة فوق ذرة)، مما يفقده المقدرة على الربط بين التفاصيل وعلى رصد الظواهر في كليتها وتركيبيتها وتناقضها. إنَّ هذه الإمبريقية غير مُبدعة وغير توليدية، فهي محصورة في فضاء التفاصيل والمعلومات الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها ـ اتجاهاتها ـ علاقاتها... إلخ). ومن يدورون في إطار الموضوعية المتلقية يُواجهون الواقع وهم مُستلبون تماماً، يُسجلون كل شيء دون عناء أو نقد ثم يسمون هذا الاستلاب «موضوعية». وهم بالفعل

موضوعيون، ولكن موضوعيتهم هذه موضوعية مُتلقية تكتفي بتسجيل الوقائع ومراكمتها، بحيث تُصبح القضية الأساسية هي: هل حدثت الواقعة فعلاً أم لا؟ وبعد الموضوعية المتلقية تأتي العملية التوثيقية، وإذا كانت الموضوعية المتلقية هي عملية رصد للمعلومات دون تساؤل عن المعني أو الدلالة فإنَّ الثانية «ترصُّها» رصاً وتربط بين الواقعة والأخرى بشكل مباشر وعلى أساس تصنيفي سطحي، بعد ذكر المصادر في الهوامش أو في قائمة المراجع، ثم يسمي هذا الأرشيف بحثا! وفي هذا الإطار تُصبح القضية الأساسية هو كم المعلومات وعدد المراجع وما إذا كانت بينها آخر المراجع (عادة الغربية) أم لا، كما تصبح آليات البحث أكثر أهمية من ثمرته العلمية ومقدرته التفسيرية. بل إنني أذهب إلى أبعد من هذا، وأشيرُ إلى أن مراكمة المعلومات بشكل موضوعي مُتلقي لا تتم في فراغ، بل تتمُّ داخل نموذج ما، وعادة ما يكون هذا النموذج مُستورد من الغرب، وهو النموذج التطوري أحادي الخط، وهو نموذج يفترض أنَّ العالم في حالة تقدم وتطور دائمة، وأن الغرب وصل إلى قِمَّة التطور والتقدم، ومن ثم على بقية البشر أن يسعوا ليلحقوا به[1].

لا يكتفي عبد الوهاب المسيري بنقد المفهوم المادي التَّراكمي للموضوعية بل يغوصُ على نحو أعمق ليكتشف عوار المصطلحات التي تُخفي تحيّزات حضارية وقناعات مسبقة تحفرُ مسارات للفكر وتدفعه عبر التسليم بها إلى استبطان روح الحضارة الغربية بشكل مُضمر، ومن المفاهيم المفايتح في فكر عبد الوهاب المسيري مفهوم «العقل».

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

وهو يرى أن نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المُتلقية) والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أنَّ عقل الإنسان يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفُتات، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويُفكِّكه ويُركبه ليصل إلى تصوُّرات «أكثر تفسيرية». وبالتالي فإنَّ من الضروري تبنِّي رؤية جديدة للعقل بحسبانه كياناً توليدياً وليس مُجرد وعاء مادي مُتلق للمعلومات. وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يُولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الخير (كما أن هناك ما يدل على أنَّ عنده مقدرات داخلية على الشر)، وهنا تظهر تأثيرات المرجعية الإسلامية للمسيري في مرحلة ما بعد التحول الفكري.

ويقول المسيري حرفيّاً: «العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تُطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشَّمع، وإنَّما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة... هذه المقولات الفطرية القَبلية تجعل العقل قادراً على إعادة صياغة الواقع وترتيبه لا تلقِّيه بشكل ببغائي. كما أنَّ الإنسان ينشأ ويكتسب خبرات وذكريات وأحلاماً وأوهاماً بحيث يصبح الحديث عن العقل باعتباره صفحة بيضاء من قَبيل العبث». وهو يُضيف ما يراه مؤيداً لهذه القناعة من اجتهادات مُتخصصين غربيين في العلوم الإنسانية، فقد أكد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس وفيلسوف اللغة نْعُومْ تشومسكي وعالم النفس السويسري جان بياجيه قُدرات العقل التوليدية. كما أنَّ أي إنسان ثوري يبغي إصلاح العالم وإقامة العدل في الأرض لا

يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم[1].

ولا نُبالغ إذا قلنا إنَّ دراسات عبد الوهاب المسيري حول التحيُّز والمصطلح من منظور إسلامي، كانت أشبه بحجر كبير أُلقي في بحيرة راكدة، فقد فتحت كتاباته الباب أمام موجة لم تنقطع من الدراسات حول هذه القضية المنهجية المهمة، وهو استمرار أكثر عمقاً لمحاولات سابقة قام بها مفكرون إسلاميون لكشف الخلفيات الحضارية لحصيلة العلوم الإنسانية الغربية التي اجتاحت العقل الإسلامي في حقبة ما بعد التحرر الوطني الذي بقي ناقصاً لأنه لم يُؤسِّس لتحرر من التبعية الثقافية للغرب. المفكر الإسلامي مالك بن نبي كان له اجتهاد في شأن «استعارة الأفكار»، حيث يرى أن نظام الاستعارة في الأفكار كما في الأشياء كان «يقتضي تمييزاً دقيقاً وفكراً ناقداً يقظاً يحدِّد الشروط التي يجب توافرها في الاستعارات الضرورية. . . .شروط توافقها ونفعها ولياقتها»[2].

أما الشهيد سيد قُطب فعبَّر عن موقفه بلغة حادة ومنحازاً إلى التعميم الكاسح، ففي كتابه الشهير «معالم فى الطريق» يقول: «إن اتجاهات الفلسفة بمجملها واتجاهات علم النفس بجملتها عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له ومباحث الأخلاق بجملتها واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة لا النتائج العامة المستخلصة منها ولا

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

(2) وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الخامسة ـ 1996، ص 79.

التوجيهات الكلية الناشئة عنها قديماً وحديثاً متأثرة مباشرةً بتصورات واعتقادات الجاهلية وقائمة على هذه التصورات ومعظمها ـ إنْ لم يكن كلها ـ يتضمن فى أصوله المنهجية عداء ظاهراً للتصور الدينى جُملة وللتصوُّر الإسلامي خاصة[1].

وهذه العبارة تعكس رؤية تستشعر الخطر ولا نستطيع أن نقول إنَّها تدركه، غير أن الصياغة الإبستمولوجية الحديثة لها قدمها الدكتور عبد الوهاب المسيري فى دراساته عن إشكالية التحيز، وهي دراسة عبرت مرحلة «الاستشعار» إلى «الإدراك» وتجاوزت الحكم الشرعى إلى البناء المعرفى المتكامل، وما بين الموقفين هو خلاف ما بين الرجلين والظرفين التاريخيين فسيد قُطب أديب بارع والمسيري عالم عبقري، وسيد قُطب يذهب فى التفسير مذهباً تآمرياً تخلَّص منه المسيري رُبَّما لوضوح الرؤية أمامه أكثر ومصطلح الجاهلية الذى استخدمه سيد قُطب حلَّ محله عند المسيري «المادية»[2].

وهناك من يُفضل وصف موقف المسيري بأنه «إعتزالية جديدة» ويُضيف: «نستخدم هذا التعبير لتمييز فكر المسيري عن أشعرية ووهابية بعض الخطابات الإسلامية اليوم التي يلتقي معها في بعض النتائج، وهو تعبير من ناحية أخرى يدل على المنحى الحر لتفكير المسيري وبحثه عن التنزيه الإلهي وإيجاد المسافة بين الله والإنسان أو بين الطبيعة «المادة» والإنسان، عكس الفلسفات الغربية بدءاً من الوثنية اليونانية وصولاً إلى ما

---

(1) نقد الخطاب الديني، دكتور نصر أبو زيد، دار سينا للنشر، مصر، الطبعة الثانية، ص 92، نقلاً: عن معالم فى الطريق، سيد قطب، ص 127 ـ 129.

(2) الإسلاميون والعلمانيون من الحوار إلى الحرب، ممدوح الشيخ، دار البيارق ـ الأردن / لبنان ـ الطبعة الأولى ـ 1999، ص 129.

سُمي اليوم ما بعد الحداثة، وهنا نود الإشارة أن المسيري يتفادى تعبير استخدام مفهوم «الحضارة الغربية» مثله في ذلك مثل سيد قُطب وأبو الحسن الندوي ومالك بن نبي»[1].

والذي أثار اهتمام مالك بن نبي وغضب سيد قُطب أنَّ ما يُميز الثقافة العقلية لدينا، هو بالدرجة الأولى الخوض في استخدام المفاهيم الحديثة المستقدمة من الغرب وعدم الدقة في استيعابها وهضمها. فاستيعاب المفاهيم لا يمكن أن يتم إلا في إطار توسيع قاعدة الإنتاج المحلي للمعارف التي تدخل فيها المفاهيم كأدوات لتحليل الواقع المحلي، وتحديد وسائل المعرفة الضرورية وإشكالياتها. والأثر الأول لهذه العملية ما كان يمكن أن يكون إلا إثارة الشك في القيم السائدة، ثم تفكيك منظومة القيم، أي أيضًا تدمير أسس المجتمع المدني الذي يستند إليه البناء السياسي والاقتصادي معًا. لهذا اتَّجه التفكير أولاً إلى الدعوة والتأكيد على ضرورة التمكن من المصطلح والمفهوم قصد تشخيصه وفحصه، لا مجردًا فحسب، بل أيضًا، وهذا أهم، في «مجاله التداولي» الأصلي.

وهذه أُولى خطوات الاستعارة أو النقل بأي من المنهجيات السالفة كانت. فـ «من حيث المبدأ لا يمكن لمجتمع أو بالأحرى لثقافة أن تستوعب مفهومًا جديدًا لم ينشأ في سياق تطورها، وأن تستفيد، منه قبل أن تخضعه لنقد مُسبق. ويعني هذا النقد تفكيك المفهوم وإزالة روح الصنمية والقداسة عنه، وفهم الوظيفة الرئيسية والتوظيفات الممكنة له،

---

(1) الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري: دراسة في خصوصية وكونية المفهوم، الدكتور بومدين بوزيد، من أوراق أوراق ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات، القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

وإعادة بنائه من وجهة نظر الحاجات والتوظيفات المحلية أو الذاتية»[1].
ف «المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته، وتتبُّع دلالته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر، بل خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع. وذلك دون الإفتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيًا للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي»[2].

وحسب مدرسة المسيري الفكرية فإنَّ «الذي يحدِّد وجود الضرر أو عدمه ليس النقل في حد ذاته، وإنما وجود الوصل أو عدمه، فالمنقول الموصول غير ضار لأنه ينزل منزلة (المأصول)، والمنقول المفصول ضار لأنه ينزل منزلة (المبتور)»[3].

ولمعالجة خلل التحيُّز في المصطلح المنقول، المترجم أو المُعرب يقترح الدكتور المسيري أن لا نُترجم على الإطلاق، وإنَّما ننظر للظاهرة

---

(1) المصطلح: خيار لغوي وسمة حضارية، سعيد شبار، سلسلة كتاب الأمة، عدد 78 ـ الطبعة الأولى ـ رجب 1427 ـ أكتوبر 2000، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص 96 نقلاً عن: الدولة ضد الأمة، حوار مع الدكتور برهان غليون، مجلة النهج، عدد 38 ـ 11/ 1995 ـ ص 280.

(2) المصطلح: خيار لغوي وسمة حضارية، سعيد شبار، سلسلة كتاب الأمة، عدد 78 ـ الطبعة الأولى ـ رجب 1427 ـ أكتوبر 2000 ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ـ ص 96 ـ نقلاً عن: الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، دكتور نصر محمد عارف، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسة المفاهيم والمصطلحات، الطبعة الثانية ـ 1994، ص 55.

(3) المصطلح: خيار لغوي وسمة حضارية، سعيد شبار، سلسلة كتاب الأمة، عدد 78 ـ الطبعة الأولى ـ رجب 1427 ـ أكتوبر 2000 ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ص 97.

ذاتها، سواء في بلادنا أو بلادهم، ندرسُ المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية (أي نقلاً دون اجتهاد) للكلمة الأصلية[1].

ومن القضايا المنهجية التي أولاها عبد الوهاب المسيري اهتماماً كبيراً ما يُسمى: «الحقائق الكاذبة true lies» وهو مصطلح في المعجم الغربي يشير إلى حقائق غير مزيفة، ولكنها ليست كاملة، أي أن الحقيقة الكاذبة هي حقيقة جُزئية، ومن ثم يمكن توظيفها لتوثيق أي أطروحة مهما كان زيفها، ولتبرير أي سلوك مهما كان ظالماً. ولعلَّ أقرب شيء في تراثنا العربي لهذه العبارة عبارة ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ الجزئية، وكأن هذا هو الأمر الإلهي وليست العبارة الكاملة ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾. والموضوعية الاجتهادية هي ـ حسب رأي المسيري ـ الحل لهذه المشكلة الموضوعية النقدية، أي إذا كانت الذاكرة نفسها تستبعد بعض المعلومات وتركز على معلومات أخرى فهي عملية نقدية في الأساس، فهي تنخِّل مثل المنخل، وتستبعد ما تعتبره غير مُهم في تكوين النموذج المعرفي، وتركز على ما تعتبره جوهرياً لتركيب النموذج المعرفي وقد يعتبر هذا سقوطاً في الذاتية[2].

ولكي يُعيد عبد الوهاب المسيري ترتيب «العملية المنهجية» أسقط من

---

(1) دراسة في التحيُّز وعلاقة الدال بالمدلول، دراسة: دكتور عبد الوهاب المسيري، منشورة في: أعمال مؤتمر إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي والنقابة العامة للمهندسين، الطبعة الأولى ـ 1995، ص 110.

(2) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

مُعجمه كلمتي «موضوعي» و«ذاتي»، لأن «الموضوعي» تعني إذعان العقل للواقع المادي تماماً، أما «الذاتي» فيعني أن العقل يتعالى على الواقع تماماً ويتجاهله، وهما حالتان مُستحيلتان. وهو برَّر ذلك قائلاً: «أنا أنطلق من الإيمان بأن العلاقة بين العقل والواقع علاقة حلزونية: أخذ وعطاء وتفاعل، ومن هُنا في دراستي الأدبية كنت أخبر الطالبات أنَّ العملية النقدية هي عملية استنطاق، بمعنى أن قراءة النص هي استنطاقه. فالنص لا يتحدث إلا من خلالي (الذات)، وأنا لا أتحدث إلا من خلال النص (الموضوع)، فالعلاقة بين الذات والموضوع ليست علاقة استقطاب وإنما علاقة تفاعل، ومن هنا أتيتُ بمصطلح «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، لأنهما يتجاوزان استقطاب الذاتية والموضوعية. ولأضرب مثلاً: التعريف الصهيوني للصهيونية هو عودة اليهود إلى أرض الأجداد، فأسأل إذا كان الأمر كذلك، لماذا نجد أن معظم يهود العالم لا يزالون خارج إسرائيل؟ ما أصل مخيمات اللاجئين؟ ما سبب الصراع العربي الإسرائيلي؟ التعريف الصهيوني يعجز عن تفسير كل هذه الظواهر، فأقول إنَّ المقدرة التفسيرية لهذا التعريف ضعيفة فهو «أقل تفسيرية»، وهذه العبارة تَحلُّ محلَّ «ذاتي»، لأنه فسَّر بعض الجوانب لكن تجاهل جوانب كثيرة أخرى. ثم أطرح تعريفي وأقول: إنَّ الصهيونية حركة استيطانية استعمارية إحلالية، تنقل كتلة بشرية من الغرب إلى فلسطين وتستخدم ديباجات يهودية، وأقول لتختبروا هذا التعريف وستجدونه «أكثر تفسيرية». وهذه العبارة تحلُّ محلَّ «موضوعي». وهذا هو الجانب الموضوعي فيما أطرحه رغم أنني مُؤمن بما أقول وأنه نتيجة بحثي الذاتي»[1].

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

ويُحدِّد المسيري التحيُّزات الأساسية للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث على النحو التالي:

1 ـ التحيُّز للطبيعي/ المادي على حساب الإنساني.

2 ـ التحيُّز للعام على حساب الخاص.

3 ـ التحيُّز للمحسوس والمحدود وما يُقاس والكمي على حساب اللامحدود وما لا يُقاس والكيفي.

4 ـ التحيُّز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعدُّدي وغير المتجانس.

5 ـ التحيُّز للموضوعي على حساب الذاتي.

6 ـ التحيُّز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التي تنبذُ المجاز وتبتعدُ عن التركيب.

7 ـ التحيُّز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

8 ـ التحيُّز ضدَّ الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الإمبريالي.

وثمرة هذا النموذج عدداً من التحيُّزات من أهمها التحيُّز للتقدم (في الإطار المادي) وللنظرية الداروينية وللسوق/ المصنع، كصورة نهائية للكون والدولة المركزية وللاستهلاكية[1].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

الفصل الثالث

الخريطة الإدراكيَّة والنَّماذج
نموذج العلمانية الشاملة مثالاً

يعتقدُ عبد الوهاب المسيري أنَّ «كل من يود أن يُطور مشروعاً معرفياً حضارياً مستقلاً، عليه أن يبدأ ـ شاء أم أبى ـ بنقد المشروع الغربي»[1]، وتدلنا كتاباته وأعماله على أنه في حالة ثورة على الغرب وكافة دعائمه المعرفية، وأطره المرجعية[2]، وكما أنَّ طُغيان الاهتمام بالمشروع الفكري للمسيري في نقد الصهيونية قد جاء على حساب إبداعاته الأخرى في النقد الأدبي والكتابة للأطفال والترجمة، فإنَّ كثيرين يعتقدون أنَّ الربط بينه وبين الصهيونية مسؤول إلى حد بعيد عن الحدِّ من الاستفادة من الاجتهادات المعرفية التي قدمها[3]، فكتابات المسيري عن

(1) الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، دكتور عبد الوهاب المسيري، دراسة في مجلة: إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية ـ العدد 5 ـ ص 125.

(2) إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين، د. عبد الوهاب المسيري، أ. طارق البشري، د. سيد دسوقي، دراسة: إبراهيم بيومي غانم، ضمن: ندوة «إشكالية التحيز»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين ـ الجزء 2 ـ الطبعة الأولى 1995، ص 895.

(3) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات.

الصهيونية، رغم تعدُّدها وثرائها، فهي «لا تُمثل سوى دراسات تطبيقية يختبر خلالها الدكتور المسيري مقولات نظرية قام بتطويرها لدراسة الظواهر الاجتماعية في مواجهة الاتجاهات الداعية لتطبيع الدراسات الاجتماعية؛ بمعنى تطبيق المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية»[1].

وقد أكَّد الدكتور عبد الوهاب المسيري ذلك في سياقات عديدة، فعندما سُئل عن أهم ما في موسوعته، قال: «في تصوري إن أهم ما في الموسوعة ليس المعلومات رغم أنها تحتوي على معلومات كثيرة جداً، وإنَّما طريقة النظر، وكثير من الدارسين لا يُدركون هذا»، وهو يعلق في موضع آخر على تصنيفه متخصصًا في الدراسات الصهيونية بقوله: «فعملية التصنيف في العالم العربي لا تتم حسب المنهج والاتجاه الفكري، وإنما حسب الموضوع (. . .) أنا أزعم أن موسوعتي عن الصهيونية في المجلد الأول لا تتعامل مع اليهود، وإنما مع المنهج والتحليل مع استخدام اليهودية كدراسة حالة»[2].

وقد كانت قضايا المنهج ثمرة طبيعية لرؤية المسيري الفكرية ومحوراً أساسياً من محاور مشروعه الفكري، يحددها الباحث أحمد مرزاق في الآتي:

---

(1) ملاحظات حول منهج المسيري في تحليل الظاهرة الصهيونية، دراسة: ياسر علوي، مجلة: الجديد في عالم الكتب والمكتبات، الأردن، السنة الخامسة ـ العدد 20 ـ 1998، ص 14.

(2) يمكن الرجوع إلى: حوار أجرته معه مجلة «المعرفة» السعودية، العدد 51 ـ 1999، ص62. و: حوار أجرته معه مجلة العالم السعودية، السنة الثانية ـ العدد 10 ـ 1999، ص53.

المحور الأول: ويبتغي «نقد» المشروع المعرفي الغربي، لأن الغرب في نظر المسيري تحول، عند أصحاب المشاريع النهضوية العربية على اختلاف أنواعها، «من بُقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البُقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث»، فأصبحت محاولة اللحاق به جوهر جميع هذه المشاريع في العالم الثالث وضمن ذلك العالم الإسلامي، وذلك نتيجة «لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته»، ونتيجة كذلك لانتصارات الغرب المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة. لذا يرى المسيري ضرورة تطوير مشروع معرفي مستقل، ينطلق حتماً من نقد المشروع الغربي. وقد أنجز المسيري في هذا المستوى مجموعة من الدراسات ويمكن اعتبار موسوعته: «اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد»[1]، أهم عمل يُجسد النقد الكلي للنماذج الإدراكية المعرفية الغربية من جهة، والإبداع لنماذج معرفية مغايرة من جهة ثانية.

المحور الثاني: محور «الإبداع»، وهو موجود في الموسوعة بشكل ضمني، لكن في الآونة الأخيرة راح يبرز بشكل أكبر، حيث «بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غيره»[2]، ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ هذين المحورين يحضُران تقريبًا، في كتابات المسيري مُتداخلين؛

---

(1) صدرت هذه الموسوعة في ثمانية مجلدات عن دار الشروق بالقاهرة عام 1998.

(2) إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين، د. عبد الوهاب المسيري، أ. طارق البشري ـ د. سيد دسوقي، دراسة: إبراهيم بيومي غانم، ضمن: ندوة «إشكالية التحيز»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين ـ الجزء 2 ـ الطبعة الأولى 1995، ص 896.

والفصل بينهما إجرائي في كثير من الأحيان، فعمليتا «الإبداع» و«النقد» تَردان في المؤلَّف نفسه، سواء على مستوى «النماذج التفسيرية»، أم على مستوى المصطلح، كما تردان في جميع أشكال الكتابة عنده؛ فلسفية كانت أو أدبية أو سياسية[1].

ويرى المسيري أن من بين الأسباب التي ساعدته على الانتقال من عالم الأدب إلى الفلسفة والسياسة أنَّ كثيراً من أفكاره مترابطة، وتشكل منظومة واحدة، لا فرق بين الأفكار الأدبية، والأفكار السياسية، والفلسفية، والأفكار الدينية. وسنركِّز في هذا الفصل على اجتهادته في وضع النماذج التفسيرية.

يَردُ مصطلح «النموذج» في جُلِّ كتابات عبد الوهاب المسيري إما مفرداً أو مركباً، ويقدم بطريقتين مختلفتين؛ فمرة يسوق الباحث أمثلة متنوعة ثم يصوغ التعريف، وهذا ما يسمى بالانطلاق من الخاص إلى العام، وتحضر هذه الطريقة بشكل كبير في المقدمة التي خص بها المسيري أعمال ندوة «إشكالية التحيُّز»، ويكون الغرض منها تحديد تعريف للنموذج. ومرة يُقدم التعريف أو بعض عناصره دون أن يعطي أمثلة، وذلك عندما يأتي هذا المصطلح عرضا في الحديث[2].

والنموذج حسب تعريف عبد الوهاب المسيري: «هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد

---

(1) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، م.س.
(2) المصدر نفسه.

(تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويُبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها ويركبها، بل أحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل كل ما تتصوَّره العلاقات الجوهرية في الواقع». يُمكن تجزيء هذا التعريف إلى جزء ين: الأول نعبر عنه بسؤال الماهية؛ أي ما النموذج؟ وهو سؤال حول العناصر الذاتية الداخلة في تشكيل ماهية النموذج. والثاني نعبر عنه بالسؤال التالي: كيف نصل إلى صياغة النموذج؟ أي ما أهم العمليات الذهنية التي نقوم بها لصياغة نماذجنا؟. وهذه العمليات كما سنوضح فيما سيأتي، أقرب إلى ما يطلق عليه مُصطلح المنهج/ Méthode باعتباره مجموعة من الخطوات التي يتبعها العقل أو الذهن ليكشف الحقيقة ويُبرهن عليها[1].

ويُمكن أن نضيف سؤالاً ثالثاً، وإن كان لا ينبع من التعريف مباشرة، وهو: ما المسلمات التي يقوم عليها القول بوجود النموذج؟. هذه الأسئلة الثلاثة (الماهية والمنهج، والمسلمات) نراها أدخلُ في باب التحليل، أما تحديد مكونات النموذج المعرفي الغربي في المبحث الثاني فهي أقرب إلى عملية التركيب[2].

والنموذج عند المسيري «صورة»، وهذه المفردة تَرِدُ كثيراً أثناء تحديد مفهوم النموذج، وتكتسب دلالتها في نظرنا من مُرادفاتها التي تتبادل معها المواقع، ومن التوضيحات التي يقدمها الباحث نفسه، حيث

---

(1) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، م.س.

(2) المصدر نفسه.

نجد مفردة « النمط»، كما ورد في التعريف السالف، وهذه المفردة كما يشير المسيري في موضع آخر تعود إلى العالِم الألماني ماكس فيبر من جهة، وقريبة في معناها من كلمة نموذج من جهة ثانية؛ يقول عبد الوهاب: «كما أنَّ الكلمة «نموذج» قريبة في معناها من مصطلح «النَّمط المثالي» الذي استخدمه ماكس فيبر كأداة تحليلية»[1]، ثم نجد مصطلح «الخريطة» وهو يتكرَّر كثيراً في كتابات عبد الوهاب المسيري وحواراته، يقول في أحد تعريفاته: «والنموذج أُعرِّفه على أنَّه خريطة معرفية»، وترد بعض هذه المفردات في تركيب واحد: «فالخرائط والنماذج والصور الإدراكية التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه تُحدد ما يمكنه أن يراه في هذا الواقع الخام»؛ ثم نجد مفردة «البنية» حيث يقول: «والنموذج هو بنية تصورية»، ثم في الأخير نجد كلمة «Theme». جاء في كتاب «الإنسان والحضارة» هذا التحديد: «وكلمة» نموذج «كما أستخدمها هي قريبة في معناها من كلمة Theme الإنجليزية وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه»[2].

ويرى الباحث أحمد مرزاق أنَّ هذه هذه المفردات الخمس ترد في كتابات المسيري لتقريب المعنى المجرد والمركب لمصطلح النموذج،

---

(1) الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، دكتور عبد الوهاب المسيري، سلسلة كتاب الهلال، عدد 622 ـ دار الهلال ـ مصر 2002، ص 26.

(2) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات.

فهي تنتمي إلى حقل دلالي واحد، وتُحيل على ما هو عقلي وكُلي، وهي لا تعني في نظرنا ـ والكلام لمرزاق ـ الترادف المطلق وإنَّما سيقت لتقريب المعنى، وهذا ما نجده حاضرا أثناء مقارنته بين مصطلح النموذج والبنية؛ يقول المسيري: «والفارق بين «النموذج» والبنية» طفيف، ويمكننا أن نقول إنَّ النموذج هو ذاته البنية، وإن كان النموذج يؤكد الجانب الذاتي (إدراك شبكة العلاقات ذاتها)»[1]، وهذه الثنائية بين الذاتية والموضوعية هي التي جعلته يصوغ تعريفاً يتراوح بين الذاتي والموضوعي دون أن يُفرِّط في أحد الطرفين؛ فـ «النموذج يتميز بأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات والموضوع، فبدلاً من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع باعتبارها حقيقة، يؤكد النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات، فصاحب النموذج يتلقَّى الحقائق ويقوم بتفكيكها والربط بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينظم الظواهر المتشابهة (فإذا كان الرصد عملاً موضوعياً، فالتجريد والتركيب عمل ذاتي)»، والنموذج، كما يتصوره عبد الوهاب المسيري، يشكل التاريخ أو البُعد الزمني من جهة، وعدم الإغراق في التجريد من جهة ثانية، أحد عناصره الأساسية، ثم إنَّ البنية تقوم على تصور معرفي يُعلي شأن الموضوع مقابل الذات التي تتحول إلى مجرد ذات مُتلقية سالبة[2].

والمصطلحات التي أسلفنا الإشارة إليها تشترك في سمتين: الأولى عبَّرت عنها المفردات التالية: «عقلية» و«تصوري» و«تصورية» الواردة في

(1) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر ـ القاهرة ـ 2002 ـ الجزء الثاني، ص 452.

(2) المصدر نفسه.

التعريف، فالتصور فكرة كلية بمعنى أنها «تنطبق على عدد من الأفراد من ناحية الصفات التي تدل عليها»[1]، أما الثانية فعبَّرت عنها مُفردة «مجردة»، وقد وردت هذه المفردات في التراكيب السابقة صفات جوهرية وليست عرضية للمصطلحات الخمسة، وهذه الصفات متداخلة؛ فالتصور لا يكون إلا مجردًا؛ جاء في المعجم الفلسفي: «التصوُّر فكرة بمعنى أن وجوده ذهني، وهو فكرة مجردة في مقابل الإدراك الحسي أو الصورة الحسية»؛ والمجرد لا يكون إلا ذهنياً وكلياً. فالنموذج عند عبد الوهاب المسيري «مجرد ومتبلور ومتحرر إلى حد ما من الزمان والمكان»، والنمط المثالي/ النموذج «ليس حقيقة إمبريقية»، بمعنى أنه ليس كائناً موجوداً بالفعل في عالم الأعيان[2].

وهناك مجموعة من الصفات الأخرى التي تلحق النموذج، وتضاف إليه، وهي ترد في جُلِّ كتابات عبد الوهاب المسيري، وعند عقد المقارنات خاصة، وأهم هذه الصفات:

النَّموذج	
ـ «المُركَّب»	ـ «الاختزالي»
ـ «المُنفتح»	ـ «المُغلق»
ـ «التعدُّدي»	ـ «الواحدي»
ـ «الفَضْفاض»	ـ «البسيط»
ـ نموذج التَّكامل غير العُضوي	ـ «المُصمَّت»

(1) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات.

(2) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، م.س.

والنموذج الأول، أي المركب، حسب المسيري لا يكتفي بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنَّما يأخذ في الاعتبار عناصر عدة، بينما النموذج الثاني، الاختزالي: «يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة» ويتجه نحو «تفسير كل الظواهر (الطبيعية والمادية والإنسانية) في يقين كامل (. . .) من خلال سبب واحد أو عدة أسباب عادة ما تنحلُّ كلها وتمتزج لتصبح (. . .) مبدأ واحداً ثابتاً لا يتغير»، فالنموذجان إذن مُتقابلان؛ يقول المسيري: «ونحن نضع «النموذج الاختزالي» مقابل «النموذج المركب»، فالنموذج ممكن أن يكون مركّباً وممكن أن يكون اختزالياً، لكن لا يمكن أن يكون ـ سواء كان مركباً أم اختزالياً ـ غير مجرد وغير كلي. ويضيف الباحث أحمد مرزاق صفتين كثيراً ما يذكرهما المسيري مضافتين إلى النموذج، وهما «تحليلي» و«إدراكي»، وهما غير متقابلتين مثل الصفات الأولى، وإنَّما يلحقان النموذج حسب الوظيفة؛ يقول المسيري بخصوص الصفة الأولى: «النموذج أمر حتمي في عملية الإدراك وهذا ما نُسميه «النموذج الإدراكي» و«لتحليل سلوك البشر لابد أن نُحاول الوصول إلى هذا النموذج «النموذج الإدراكي» ونجرده ونستخدمه في تفسير سلوكهم وهذا ما نُسميه «النموذج التحليلي»؛ أي أننا بعد أن نصل إلى النموذج الذي يحكم الظاهرة أو السلوك أو المصطلح، نستخدم هذا النموذج في التفسير والتحليل[1].

و«كُل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية(. . .) وذلك في أبسط عمليات الإدراك بوعي أو بدون وعي منه»، لهذا تم تشبيه استخدام الإنسان النماذج في الإدراك باستخدامه قواعد النحو والهندسة في الكلام

(1) المصدر نفسه.

والبناء، يقول عبد الوهاب المسيري: «وقد شبَّه استخدام النماذج باستخدام قواعد النحو وقواعد الهندسة، فحينما يتحدث الإنسان لُغته، وحينما يبني بيتاً (في المجتمعات التقليدية خاصة) فإنه يستخدم قواعد النحو والهندسة دون معرفة سابقة أو واعية بهما»، وحتمية النماذج تعود في نظر المسيري إلى عدة أسباب كثيراً ما يشير إليها ضمنياً بعد تعريفه للنموذج و يمكن إجمالها في سببين رئيسين:

الأول: بنية العقل

الثاني: طبيعة الواقع.

حيث جاء، بعد أحد التعاريف التي ساقها للنموذج، قوله: «أعتقد أن العقل الإنساني تُسيطر عليه هذه النماذج المعرفية»، وهو يضيف في سياق آخر: «وبسبب تركيبية الإنسان، ونظراً لأنه لا يستجيب للواقع المادي مباشرة؛ إنَّما يستجيب له من خلال إدراكه، نرى أنه لا يمكن لأي دارس أن يُحيط بأبعاد ظاهرة إنسانية إلا بالغوص في أكثر مستويات التحليل عمقاً، أي النماذج المعرفية أو الإدراكية الكامنة»[1].

وبسبب هذه الطبيعة التركيبية فإنَّ العقل الإنساني «لا يُسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع» وإنما يُدرك، الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويُبقي البعض الآخر، ويُضخم بعض ما تبقى، ويمنحه مركزية، ويُهمش الباقي، فهذا العقل ـ إذن ـ يُعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية أثناء أبسط عمليات الإدراك. ومن هذا يتضح أن مفهوم العقل الذي يُقدمه

(1) المصدر نفسه.

المسيري، هو الذي يمنح فكرة النموذج مبرر الوجود، ويعطي حتميتها مسوغاً ما، فالقول بالنموذج عند المسيري نتيجة منطقية لتصوره الخاص لبنية العقل الإنساني. ومن ناحية أخرى فإن الواقع المادي عند المسيري «ليس بسيطاً ولا متبسطاً ولا صلباً ولا صلداً، وإنَّما هو مركب ومليء بالثغرات والتنبؤات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصارمة الواضحة». لهذا يُقيم عبد الوهاب المسيري، تمييزاً بين الحقائق والحقيقة، فالأُولى أشياء تعيش في عالم الحواس، وهي «أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى»؛ أما الثانية فهي «لا تُوجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة، فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض ويراها في علاقتها بالحقائق المتشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي»[1].

ويشرح الدكتور عبد الوهاب المسيري عملية صياغة النموذج قائلاً: «صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يُوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه

(1) النموذج المعرفي والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: المفهوم والمعالم والتجليات، أحمد مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات.

ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). إنَّ النموذج كأداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي ولذا يمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيُّل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، والانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمي من خلال الخيال الإنساني ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه في الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهي مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، يحلُّ محلَّ النموذج التحليلي المركب فرضية اختزالية شائعة (أي نموذج اختزالي شائع)، وتُصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع ويُصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة، هي تأييد للأطروحات السائدة في حقل ما»[1].

وحسب تصوُّر المسيري، يجب أن يُدرك من يصوغ النموذج أن المعطيات الحسيِّة في ذاتها لا تقول شيئاً، وأن المعلومة ليست النهاية وإنَّما البداية، وأنها ليست حلا للإشكالية وإنما هي الإشكالية ذاتها. وأنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يُشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مُثقل بخريطة إدراكية بكل ما تحويه من تحيُّزات وأنماط وتساؤلات، عقل له مسلماته الكُلية والنهائية (رؤيته المعرفية). بعد هذا يمكن أن يبدأ الباحث في تفكيك الظاهرة (أو النص) وإعادة تركيبها، فيقسم الباحث الظاهرة أو

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن البعض، ثم يربطها بعضها ببعض، ليجعل منها مجموعات أكبر. ثم يجرد هذه المجموعات بدورها ويربط بينها، ثم يضع كل مجموعة من المجموعات المجردة المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كل المجموعات (بكل ما تحوي من وحدات وتفاصيل) داخل أنماط مختلفة. وطيلة الوقت على الباحث أن يعرف دوافع الفاعل الإنساني، وما يسقطه على سلوكه وعلى ما حوله من معان ورموز، فهذا هو الذي يحدد مضمون سلوكه واستجابته[1].

بعد كل هذا على الباحث أن يحاول من خلال عمليات عقلية استنباطية أن يدخلها جميعاً في أنماط من التشابه والاختلاف أكثر تجريداً. عندئذ، ستبدأ العبارات المحايدة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محدداً أو أبعاداً أكثر عمقاً. وتبدأ ملامح النموذج في الظهور. بعد هذه العملية، لابد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله). وعند هذه النقطة، يمكن للباحث أن يُعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع. وبعد تصاعد معدلات التجريد وظهور الأنماط الأساسية وربطها داخل منظومة متماسكة، وبعد أن يتوصل الباحث إلى معالم النموذج التحليلي الذي يُمكن من خلاله فهم الظاهرة أو معالم النموذج المعرفي الكامن في النص، ينبغي أن يدرك أن هذه ليست النهاية، بل هي بداية عملية جديدة

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

إذ يتعين عليه العودة إلى النص أو الظاهرة لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج الذي صاغه أو اكتشفه[1].

وثمَّة عنصر ذاتي في تركيب النموذج فحينما نتحدث عن نموذج إدراكي أو خريطة إدراكية أو نموذج معرفي فنحن لا نتحدث عن الواقع في حدِّ ذاته، وإنَّما الواقع كما يدركه حامل النموذج، أي أنه الواقع بعد أن تمت عملية إدراكه، وهي عملية ليست فوتوغرافية مُتلقية، وإنَّما يتم من خلالها عملية استبعاد وتهميش، فالمحصلة النهائية لابد أن تكون مختلفة عن الواقع. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب للمثير مباشرة، بل ثمة مسافة تفصل بين المثير والاستجابة، فالإنسان يستجيب للمثير كما يراه هو، وبعد أن يسقط عليه الكثير من المعاني والأوهام والذِّكريات. فالنموذج ليس هو الواقع فهو دائماً أكثر بساطة ونقاء من الواقع، ويجب أن ننظر للنموذج باعتباره مثل الصورة المجازية، آلية للوصول إلى ما نتصور أنه جوهر الظاهرة[2].

ويُقسِّم المسيري النماذج إلى أنماط ثلاثة: النموذج المثالي والنموذج الفعَّال والنموذج الفردي. والنموذج المثالي هو النموذج المعلن المفترض فيه أنه يوجه المجتمع ويحدد سلوك أعضائه وتوقعاتهم وهو عادة يحوي مثاليات أخلاقية عديدة مثل العدل والمساواة والتسامح وهو يُشيدُ بالديموقراطية، وبأنَّ الشعب مصدر السلطات. . . إلخ، وبقيم أخرى في غاية الرَّوعة، وعادة ما يشيرون إليها في الولايات المتحدة بأنها «القيم الأمريكية». ولكن حين ننتقل من النموذج المثالي إلى التطبيق،

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.
(2) المصدر نفسه.

فسنجد أن ما يُمارس في الواقع هو ما نسميه النموذج الفعّال، وسنجد أن النموذج الفعّال هو الذي يوجه سلوك الجماهير بالفعل ويتحكم في صنع القرار ويهيمن على الإعلام. هذا النموذج في الولايات المتحدة لا علاقة له بالنموذج المثالي أو «بالقيم الأمريكية»، فهو نموذج إمبريالي يرى العالم باعتباره مادة استعمالية وأن التنافس هو آلية تحريك المجتمع، وأنَّ القوة هي الآلية الوحيدة لحسم أي صراعات ولتسوية أية خلافات، وأن العلاقات الإنسانية لا ينظمها التراحم وإنما التعاقد الصارم.

ورغم مركزية هذا النموذج وفعاليته إلا أن هناك جماهير كثيرة في الولايات المتحدة حينما تسلك في حياتها الإنسانية تسلك خارج إطار هذا النموذج، ويمكن أن نُسميه النموذج الفردي. وهذا يُسبب مشكلة للناس الذين يرفضون التعاقدية والداروينية في الولايات المتحدة: كيف يربُّون أولادهم؟ لأنهم لو ربُّوهم على الأخلاق التراحمية فسوف يضيعون كأفراد، ولو ربُّوهم على الأخلاق الداروينية فقد ينجحون كأفراد ولكنهم سوف يضيعون أيضا كبشر. فكُنا نرى الأمريكان في حالة حيرة. كما نرى الأمر عندنا في مصر، نقول للإبن: لا تغش فيضيع في الامتحان، ونقول له: غُش، فيضيع كإنسان. في إسرائيل النموذج الحاكم هو ألا تتعاون مع العرب، لكن في بعض الكيبوتزات (المزارع الجماعية) التي فيها بعض العناصر التقدمية الباقية، يعمل فيها بعض العرب نظير أجر، مخالفين بذلك قانون الوكالة اليهودية، الذي يحرِّم تأجير أي أرض ملك للشعب اليهودي لشخص غير يهودي، كما يُحرِّم أن يعمل فيها غير يهودي. وإن ضبطت إحدى هذه الكيبوتزات المخالفة للقانون فإنَّها تعاقب عليها. إنَّ النموذج الصهيوني الحاكم يجرّم التراحم الإنساني. ولذا حينما نستخدم النموذج كآلية للتحليل وللتفسير يجب أن

نستخدمه بحذر شديد وأن نضع كل التحفظات التي أشرت إليها في الاعتبار![1].

وقد طوَّر عبد الوهاب المسيري عدداً من النماذج أهمها تلك التي وظَّفها في موسوعته «اليهود واليهودية والصهيونية» فهي تقوم على بناء ثُلاثي الأبعاد: العلمانية الشاملة والحلولية الكُمونية والجماعات الوظيفية.

النموذج الأول: العلمانية الشاملة، وقد اشتدَّ الخلاف حول العلمانية؛ بين المؤيدين والمعارضين، الأمر الذي يُوحي بوضوح المفهوم، والحقيقة إذا ما دقَّقنا النظر في المصطلح فإنَّنا سنجد أنه من أكثر المصطلحات المتداولة إلتباساً، ويرجع عبد الوهاب المسيري أسباب ذلك إلى شُيوع تعريف العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» وهو ما سطَّح القضية تماماً وقلَّص نطاقها. وتصور العلمانية كمجموعة أفكار وممارسات واضحة. وهو ما أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة. وتصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق. وإخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية. واستقرار معنى العلمانية في الستينيات، ولكن في الآونة الأخيرة برزت بعض الدراسات التي تناولت الموضوع من منظور جديد زادت المصطلح إبهاماً. كما حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي[2].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، م.س.

(2) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007. نقلاً عن: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر ـ القاهرة ـ 2002 ـ الجزء الأول ص 15 ـ 16.

ثم، إنَّ الترجمة إلى العربية، تعني نقل المفهوم من حقل تداولي غربي إلى آخر عربي إسلامي (مع العلم أنَّ النَّسقين الحضاريين مختلفان إلى حدِّ التناقض أحياناً) الأمر الذي يزيد شدَّة غموض المفهوم، ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل المفاهيم عن إطارها الحضاري والخلفيات الفلسفية التي أفرزتها وإسقاطها بشكل عمودي على نسق حضاري تداولي مغاير. يذهب الدكتور رفيق عبد السلام بوشلاكة إلى «ضرورة التميز بين التحديد الاصطلاحي لكلمة علمانية ومشتقاتها في اللغات الأوروبية، وبين التحديد الدَّلالي والمفهومي الذي أصبح شديد التشعب والتوزع بين حقول دراسية مختلفة. أو حتى داخل الحقل الدراسي الواحد بسبب اختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية أو لِنقُل النماذج التفسيرية بلغة الدكتور عبد الوهاب المسيري التي يتم من خلالها التعاطي مع المفهوم».
أما عن الدلالة اللغوية لكلمة علمانية فهي ترجمة لكلمة «secularism» المشتقة من الكلمة اللاتينية «سيكولوم» «seaculom» تعني العصر أو الجيل أو القرن، ولها معان أخرى منها «العالم» أو «الدنيا» مقابل الكنيسة. وجاء في قاموس «أكسفورد» «Oxford» أن العلمانية هي «العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة «الدنيا» واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى». والحديث المتضمن في هذا التعريف حول استبعاد الاعتبارات المستمدة من الأُسس الدينية «الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى»، هو في الحقيقة استبعاد للمُطلقات الأخلاقية، وتعويضها بالمصالح النِّسبية «المصالح البشرية»، وهو ما يعني استقلال الأخلاق عن الدين. وفي اللغة الفرنسية نجد كلمة «laÿque» التي تعني «النظام السياسي المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة.» أي أنها موقف

سياسي من الكنيسة والكهنوت. ولكنه موقف حادٌّ وصل إلى حدٍّ تحويل بعض الكنائس إلى معابد يُعبد فيها العقل. كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون «على عكس كلمة «سيكولار» الإنجليزية وهي ليست قاطعة ولا حادة في دلالتها بهذا الشكل»[1].

وتُوجد ترجمات مختلفة لكلمة «سيكولار» و«لاييك» إلى اللغة العربية منها:

العِلمانية «بكسر العين» نسبة إلى العِلم.

العَلمانية «بفتح العين» نسبة إلى العَالم.

الدُّنيوية «نسبة إلى الدُّنيا» ثم الزَّمنية نسبة إلى الزمن

كما تستخدم أحيانا كلمة «لائيك» أو «لائكي» دون تغيير[2].

ويصفُ عبد الوهاب المسيري هذه التعريفات بأنها جُزئية ومحدودة في دائرة ضيقة، هي دائرة فصل المجال الديني ومؤسساته عن المجال السياسي ومؤسساته، بالمعنى الهيكلي المؤسساتي لكلمة الفصل. ومن ثَمَّ، استبعدت هذه التعريفات الدائرة الأكبر والأشمل، (الدائرة المعرفية) بمعنى أنها تتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح إذ «لا بُد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكُلي والنهائي الذي تتم في إطاره

---

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، م.س.

(2) المصدر نفسه.

عملية الفصل». وفي أعماله يُميز عبد الوهاب المسيري بين علمانيتين أو بين مُستويين دَلاليَّين للعلمانية. المستوى الأول: يصفه بـ«العلمانية الجزئية» وفي إطاره توصف العلمانية بأنها فصل بين الدين والدولة، وينبه إلى أن هذا الفصل لا يمثل تحدياً حقيقياً للمرجعية الدينية، فـ «ليس هذا الأمر جديداً في حياة المجتمعات الإنسانية بحكم أن عملية الفصل بين الجهاز الديني ومؤسسة الدولة، تمثل أمراً مشتركاً بين كل المجتمعات الإنسانية، باستثناء المجتمعات البدائية التي يتولى فيها رئيس القبيلة مهمة الكهانة الروحية والسدانة السياسية في ذات الوقت[1]».

والعلمانية الجزئية تسمحُ بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن الظواهر الطبيعية/ المادية. ومن ثَمَّ، تسمح بوجود حيِّز إنساني، فهي تقف صامتة أمام المطلقات الأخلاقية الدينية والإنسانية شريطة عدم تدخلها في عالم السياسة «وهي مطلب تاريخي مشروع في السياق الغربي، في مواجهة الكهنوت الكنسي وتحالفاته الإقطاعية». لذا، لا يجد المسيري حرجا مِنْ تسمية العلمانية الجزئية بالعلمانية الأخلاقية أو العلمانية الإنسانية. لكن المقدرة التفسيرية للعلمانية، باعتبارها فصل الدين عن الدولة، ضعيفة جداً بحيث لا تستوعب الظواهر الاجتماعية التي تتخبَّط فيها المجتمعات الغربية بالخصوص. وغالباً ما يتمُّ التعاطي معها باعتبارها ظواهر منفصلة، تحت مُسميات من قبيل «النُّشوء» و«الاغتراب»... إلخ، فالعلمانية الجزئية لا تعدو أن تكون مجرد تعبير عن «المراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت

---

(1) المصدر السابق.

وهُمِّشت، إذ تصاعدت مُعدلات العلمنة خاصة في العالم الغربي بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيوياً عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم «الرأسمالي والاشتراكي» ويتجاوز أية تعريفات مُعجمية وأية تصورات فكرية محدودة، فلم تعد هناك رقعة للحياة العامة مستقلة عن الحياة الخاصة، فالدولة العلمانية والمؤسسات التربوية والترفيهية والإعلامية وصلت إلى وجدان الإنسان، وتغلغلت في أحلامه ووجَّهت سلوكه وعلاقته بأعضاء أسرته النووية». [1]

إنَّ هذا النمط الكاسح الذي يتجاوز «فصل الدين عن الدولة» هو الذي يُسميه عبد الوهاب المسيري بـ «العلمانية الشاملة» فهي تُطالب بتطبيق القانون الطبيعي/ المادي بكل صرامة على كل مناحي الحياة، ولا تسمح بأية ثنائية، بل تسوي بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية. ومن ثم، ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، أو بعض جوانب الحياة وحسب، وإنَّما هي فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة ومرجعتيها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة أي أنها «فصل القيمة عن الحياة الطبيعية والإنسانية، وتطبيق القانون الطبيعي عليها، ونزع القداسة تماماً عن العالم بحيث يتحول إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، يُمكن إدراكها بالحواس الخمس ولا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، وهذه هي العقلانية المادية الكاملة المستحيلة»، فالعلمانية إذن

---

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، م.س.

حركة تاريخية كاسحة، تُربك مُختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة، سِمَتُهَا الأساسية هي نزع القداسة عن العالم، أي تجريده من كل أشكال السمو والعلوية، وهي ترتبط من وجهة نظر ماكس فيبر بمظهرين أساسين:

أولا: تفكيك المظهر التوحيدي والشمولي للعالم، لصالح منظورات جُزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة، بديلا عن النظرة الشمولية التي كان يمنحها الدين والتصورات الكونية الكبرى.

ثانيا: هذا التعدُّد في مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يُقابله تعدُّد في مستوى الحقول الاجتماعية يحصرها فيبر في ثلاثة حقول هي: الحقل المعرفي الإدراكي كما يتجسَّد في مستوى المؤسسة الجامعية البحثية، ثم الحقل الاقتصادي والسياسي كما يتجسَّد أساساً في نظام السوق الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم في الحقل الجمالي والفني، إذ يؤكد فيبر «أن الحداثة تستلزم طُغيان الحقل الاقتصادي والضبط البيروقراطي على بقية مناحي النظام الاجتماعي». ولهذا السبب يُفسر عبد الوهاب المسيري العلمانية على أنها التحديث على النمط الغربي، حيث سيادة المعايير الكمِّية والقيمة المادية على الحياة الإنسانية، أي تفكيك الإنسان إلى وحدات مادية بسيطة تستمد قيمتها من ذاتها دون الاعتبار بالمعايير الأخلاقية الإنسانية المطلقة.

وبصورة عامة، يُمكن القول استناداً إلى النموذج التفسيري الذي اعتمده عبد الوهاب المسيري فيما أسماه المتتالية النماذجية العلمانية، أنَّ العلمانية بدأت بشكل جزئي في مراحلها الأولى حيث الفصل بين مؤسسة الكنيسة ومؤسسة الدولة مع الاحتفاظ بالقيم الدينية والإنسانية في مجال

الحياة الخاصة. لكن مع ظهور أجهزة الدولة والإعلام، اتَّسع مجال الحياة العامة وتقلَّص مجال الحياة الخاصة وهو ما يعني انفصال الإنسان عن القيمة[1].

ويمكن أن نفهم السِّمات الأساسية للحياة الاجتماعية التي يعيشها الإنسان المُعلمن بشكل شامل، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

أولاً: التعاقدية؛ أي تتحول العلاقات بين البشر من علاقات إنسانية تتَّسم بالتراحم، إلى علاقات تعاقدية مضبوطة أو خاضعة للتفاوض، وهذا ناجم عن أن الحياة أصبحت أشبه بالسوق والمصنع.

ثانياً: الحوسلة؛ أي حوسلة الإنسان بمعنى تحوله إلى وسيلة.

ثالثاً: التطبيع والتحييد؛ بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/ المادة أو إلى القانون الطبيعي، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانوناً عاماً يسري على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية. لا يُفَرَّقُ بين أحدهما والآخر. إنَّ النموذج التفسيري الذي يُقدمه المسيري حول العلمانية، يتجاوز ما كان سائداً في الدراسات العربية، ويبقى هدفه الأساسي، هو تفسير الظاهرة الصهيونية[2].

ومن النماذج المهمة التي طوَّرها الدكتور عبد الوهاب المسيري:

نموذج الحلولية الكُمونية ونموذج الجماعات الوظيفية.

(1) النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، بقلم: عبد الله إدالكوس، م.س.

(2) المصدر نفسه..

الباب الرابع

المشـــروع الفكـــري
لعبد الوهاب المسيري

الفصل الأول: الإطار العام والملامح الرئيسة

الفصل الثاني: عبد الوهاب المسيري في سياق الفكر الإسلامي

الفصل الثالث: مؤلفات الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري

الفصل الأول

الإطار العام والملامح الرئيسة

يُشاع في الأدبيات العربية والإسلامية أن المفكر الإنساني عبد الوهاب المسيري من المتخصصين في الشأن الصهيوني؛ أي الصهيونية ومتعلقاتها المختلفة. فلا يُكاد يذكر اسم المسيري حتى ينصرف ذهن السامع مباشرة إلى اليهود واليهودية والصهيونية.. وإذا أردنا أن نوظِّف بعض المباحث اللغوية واللسانية لقُلنا إنَّ المسيري هو الدَّال، والصهيوينية هو المدلول..

وإذا كان المسيري ما فتئ يُحذر القارئ من خطورة المناهج/ النماذج الاختزالية التي تختزل الإنسان في بُعد أو بعض الأبعاد، وذلك أثناء التعامل مع جملة من الظواهر والقضايا المركَّبة، أقولُ رغم هذا التحذير فإنَّ «لعنة» الذهنية الاختزالية قد طاردت حتى المسيري، وليس فقط موضوعاته وقضاياه! ولسنا هنا بصدد الاستهانة بموضوع مثل الصهيونية واليهودية.. فنحن نعتقد أنَّ من بين أهم أسباب إخفاقنا في إدارة وتوجيه الصراع مع هذا الكيان المغتصِب هو فشلنا في بناء فهم سليم لهذا الكيان. وقد تبدَّت هذه النظرة الاختزالية في النسبة الكبيرة من

الحوارات والمقابلات التي أُجريت مع المسيري، والتي كان موضوعها الأساسي الصهيونية واليهودية واليهود. .

نعم تلك النظرة راجعة إلى سبب موضوعي، وهو كون المسيري ألَّف موسوعة ضخمة لم يسبقه إليها أحد في عالمنا العربي والإسلامي، لا في الأولين ولا في الآخرين؛ فهو إنجاز معرفي علمي ضخم وثقيل. لكن الجهد الأكبر الذي يبذله رواد تلك النظرة مُتصل بالأساس بما جاء في الموسوعة من معلومات. . ولا ينصرف هذا الجهد إلى الإطار الذي ينتظم وتدور حوله تِلكُم المعلومات. وإنَّ عملاً وجهداً من هذا القبيل يجعل الباحث أو القارئ يتيه في بحر المعلومات، دون أن يرى ما يربط هذه المعلومات بعضها ببعض[1].

يقول المسيري تعليقا على هذه الحقيقة: «ولي تعليق على تصنيفي كمتخصِّص في الدراسات الصهيونية، فعملية التصنيف في العالم العربي لا تتم حسب المنهج والاتجاه الفكري، وإنَّما حسب الموضوع الذي تكتب فيه. . ثم يضيف المسيري موضحاً: أنا أزعم أن موسوعتي عن الصهيونية في المجلد الأول لا تتعامل مع اليهود، وإنَّما تتعامل مع المنهج والتحليل مع استخدام اليهودية كدراسة حالة، باعتبارها نموذجا لتفسير الظواهر التالية: «الحلولية، العلمانية، الجماعات الوظيفية»[2].

---

(1) في الإضافات «المسيرية» النوعية: للمشروع العربي الإسلامي، جواد الشقوري، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات، القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

(2) حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، بعنوان: هل الإسلام يمتلك رؤية حداثية معاصرة تُقدم حلولاً لمشكلات العالم!، مجلة العالِم، السعودية، العدد 10 ـ ص 53.

وأهم ما يُميِّز عالم عبد الوهاب المسيري الفكري: موسوعيته وتعدُّد مجالات عطائه وتكامل خبراته، من الكتابة الموسوعية إلى الكتابة للأطفال، وهو يصرِّح بأنه لم يكن لديه دافع مُسبق للتوصل إلى فكر جديد، وإنَّما كان هناك بحث عن الحقيقة. وهو بدأ رحلته المعرفية كعلماني/ مادي. وبالتدريج وجد أن العلمانية المادية لا تفسر أشياء كثيرة في الإنسان، وبدأت تتساقط هذه المنظومة المادية تدريجيا. والمسيري يعبِّر عن مسار هذا التحول بقوله: «كلما سقطت مقولة كنتُ أحاول سدّ الثغرة بطريقة ما أو بترقيع ثوبي المادي ما حتى أبقى داخل الإطار المادي، إلى أن وجدت الرُّقع أصبحت أكثر من الثوب، وأنه من المستحيل الاستمرار في «ترقيع» المنظومة، وأن الأمانة الفكرية والعقلية تتطلب مني تبني منظومة أخرى، ومن هنا اضطررت إلى خلع الثوب المادي واستبداله بثوب إيماني إنساني. وطرحت هذه الرؤية الجديدة المرتبطة بقراءاتي وبمعايشتي لمجموعة من الأحداث. ولا أدري هل يُمكن تسمية هذا «مدرسة» أم أنه رؤية أو اتجاه أو منهج: على كلٍّ هذه مسألة نتركها للقراء وللنقاد، فهم الذين يقومون بالتقييم والتصنيف»[1].

ومن العوامل التي يُشير المسيري إلى مساهمتها في تحوُّله من المادية الغربية إلى الإيمانية الإسلامية، أن الفكر الغربي سواء أكان مثالياً أو مادياً هو في النهاية فكر مادي وينطلق من منهج مادي بحت في النظر إلى الطبيعة والإنسان والحياة. فمثالياته تتحرك تحت السقف المادي، وشعوره بعدم تحقق الإشباع الفكري إلى جانب الرؤية الإيمانية الكامنة

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي، كتاب قيد النشر حصلنا عليه مخطوطاً من الدكتور عبد الوهاب المسيري.

في وجدانه. فالشَّيء ونقيضه كانا فاعلين. والرؤية الإيمانية بصفة خاصة كانت كامنة في وجدانه وأخذت شكل الإيمان بالإنسان ككائن متجاوز. وقد أدَّى هذا إلى اهتدائه إلى الإنسان ككائن يُوجد داخله ما هو متجاوز للسطح المادي والحتميات التاريخية والبيولوجية. وعندما وصل المسيري إلى أن النموذج المادي عاجز عن تفسير ظاهرة الإنسان وأنه لا يمكن تفسير هذه الظاهرة إلا باللجوء لنماذج غير مادية، عاد إلى الرؤية الإيمانية. وبالتالي ـ حسب تعبير المسيري ـ : «وصلتُ من الإنسان إلى الله، ولم أصل من الله إلى الإنسان»[1].

ونُقطة البداية، التي انطلق منها في رؤيته للكون والحياة اكتشافه أن الحياة الإنسانية مُركَّبة ومفعمة بالأسرار والثنائيات والتنوع، وليست بسيطة أو سطحية أو أحادية، وأن الإنسان كائن فريد غير مادي وغير طبيعي رغم أنه يعيش داخل العالم الطبيعي/ المادي. وكان رفض الواحدية وإدراك ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وما ينجم عنهما من ثراء وتركيب وتعدُّدية، هما مدخله لفهم العالم من حوله ولفهم الآخرين، ولفهم ذاته. والمسيري في المقابل لا ينكر الدنيا بل يؤمن بضرورة فهمها والتمتع بها، فهي المجال الذي يُحقق فيه الإنسان حريته وإمكاناته، والإمكانات التي يحبو الله بها الإنسان هي نعمة تُسعده إن اعترف بها وحقَّقها، وهي نقمة تعذبه إن أنكرها وبدَّدها. والإنسانية المشتركة مفهوم محوري في رؤية المسيري الفكرية وفكرة الإنسانية المشتركة، تعني أن الإنسان ليس كائناً مادياً. وهذه الفكرة تدور في إطار ما يُسمى بالثورة التوليدية التي تذهب إلى أنه يوجد في العقل أفكار كامنة

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

لا تُكتسب عن طريق التجربة وإنَّما تسبقها، فهي ليست معرفة مكتسبة وإنما مفطورة في العقل الإنساني، وهذه فكرة تتفق تماماً مع مفهوم الفطرة في الإسلام. كل هذا يقفُ على طرف النقيض من الرؤية المادية التي ترى العقل صفحة بيضاء، وأن كل المعرفة مكتسبة من خلال التجربة. وفكرة العقل التوليدي هذه تشير إلى شيء غير محدود بحدود المادة وإنَّما يتجاوزها. بمعنى أنه لا يوجد زمان عام ولا مكان عام، يوجد زمان عربي ومكان عربي، وزمان غربي ومكان غربي، وزمان صيني ومكان صيني، والزمان والمكان يُسمان الحضارات المختلفة، على الجميع أن يحترموا هذا الاختلاف طالما أنه داخل فكرة الإنسانية المشتركة[1].

وهذا يعني، بالتالي، أنَّ لكل حضارة مقاييسها ومعاييرها، وهذا يعني قبول قدر من النسبية والاختلاف وعدم التجانس واحترام الآخر، على أن تظل الإنسانية المشتركة المرجعية النهائية لنا جميعاً حتى لا نسقط في النسبية الشاملة العدمية، وأطلق المسيري على هذا الموقف اسم «النِّسبية النِّسبية»، فهي ليست نسبية شاملة ومطلقة، إذ تظل هناك معايير وقيم ومرجعية نهائية متجاوزة لصيرورة المادة! والمسيري يؤمن بأنَّ الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مُستقل عنه، وأنَّ الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءاً عُضوياً منها، لأنَّ فيه من الخصائص ما يجعله مختلفا عن النظام الطبيعي/ المادي، ومن ثم فهو قادر على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولا إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسمُ كل الأنساق

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

المعرفية الهيومانية الإنسانية، دينية كانت أم إلحادية). ويرى المسيري أن الطبيعة، في الخطاب الفلسفي الغربي الحديث نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مُغلق مكتَّف بذاته، تُوجد مقوِّمات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يُشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، وهو نظام ضروري كُلِّي شامل، تنضوي كل الأشياء تحته.

والتفكير المادي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان ومن ثم يختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يُصبح جزءاً لا يتجزأ منها، ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة وللمادة، منفصل نسبيا عما حوله وله قوانينه الإنسانية الخاصة، أي أنَّ الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثُنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية. ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي، ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحلَّ محلَّ كلمة «الطبيعة» أو أن تُضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فكَّ هتلر شفرةُ الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشَّفقة». وهو قد تَبعَ في ذلك كُلا من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية![1]

والمادة ـ بحسب هذه الفلسفة ـ لا تسبق العقل وحسب، وإنَّما تسبق الأخلاق كذلك، ولذا، فإنَّ الأخلاق تُفسر تفسيراً مادياً ووفقاً لقانون طبيعي. فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

الأخلاق الإنسانية، تماما مثلما تتحكَّم الجاذبية في سقوط التفاحة. ونفس الشيء ينطبق على المعايير الجمالية، فالمشاعر والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردِّها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي. وأخيراً، المادة تسبق التاريخ كذلك، ولذا فكُل تطور يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية. ونوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم. فالبناء الفوقي (الفكري والعقلي والنفسي) يُردُّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى المادة، أو ما يُسمى البناء التَّحتي[1].

ويُفرق المسيري بين العقلانية والمادية. فالعقلانية هي الإيمان بأنَّ العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة، من بينها الحسابات الكمية الصارمة والحواس الخمس، كما أن من بينها أيضاً الخيال والعاطفة والحدس والإلهام. بمعنى أن العقل حينما يواجه الواقع فإنَّه يواجه واقعا قد يكون مادياً بسيطاً، ولكنه قد يواجه حقيقة إنسانية مُركبة، بل أحياناً حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي أو النسق التاريخي. ولذا، فإن على العقل ألا يواجه الواقع بصيغة جاهزة بسيطة، وعليه أن يُدرك المعلوم، وألا يرفض وجود المجهول، وإلا أصبح آلية لاختزال الواقع وتسويته، بدلا من أن يكون أداة لرصده وتحليله وتفسيره. لكن هناك فضاء آخر هو «القيمة»، وهي شيء متجاوز لعالم المادة وهو قادر على إدراك «ما هو قائم» وليس «ما ينبغي أن يكون»، لأن «ما ينبغي أن يكون» ينتمي إلى عالم غير العالم المادي المحسوس.

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

بل إنَّ العقل المادي مُعاد للتاريخ، لأن التاريخ بُنية غير طبيعية غير مادية تتَّسم بالتنوع والتركيب والإبهام، ولا يمكن لهذا العقل أن يتعامل معها بكفاءة، فهو يُجيد التعامل مع الأرقام والكم والكثافة والحجم والوزن. ولذا العقل المادي حين يتعامل مع التاريخ يحاول أن يُدخله الحيِّز المادي، فيتحدث عن «الحتمية التاريخية» وكأنها حتمية بيولوجية مادية. إنَّ العقل المادي يتجه نحو اختزال الواقع المركب وإلى قوانين عامة تُؤكد التماثل والعمومية، ولكنه في الوقت ذاته بسبب التصاقه بعالم الحواس يسقط في التفاصيل، فكأنه يتأرجح بُعنف بين العام، الموغل في العمومية، والخاص الموغل في الخصوصية. فهو عقل يشبه أشعة إكس من ناحية، يمكنها أن تعطينا صورة لهيكل الإنسان العظمي، لكنها لا يُمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنساني في أحزانه وأفراحه. ومن ناحية أخرى، يشبه الميكروسكوب الذي يعطينا أدق تفاصيل الخلية دون أن يمكنه أن ينقل لنا الصورة الكلية لهذا العالم. وقد خلصتُ من كل هذا إلى أنَّ العقل المادي عقل عنصري إمبريالي لأنه يُسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (فهو مفهوم كلي نهائي مركب لا يمكن قياسه) ولا يُجيد إلا اختزال الواقع بهدف توظيفه. هذا العقل هو الكامن وراء مفهوم العقلانية الغربية ومن هنا تسميتي لها بالعقلانية المادية، وهو الذي يؤدي إلى إعادة صياغة العالم الغربي بل والعالم بأسره في الإطار المادي[1].

ويرصدُ المسيري الرؤية المادية الأكثر معاداة للإنسان وهي الرؤية «اللاعقلانية المادية»، فمن ثمرات العقل المادي ما يُسمى «الترشيد» الذي ثبت أنه محاولة توظيف الوسائل بأحسن السبل في خدمة الغايات،

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

أي غايات عقلانية كانت أم غير عقلانية. وهذا يعني أن يتعلم الإنسان كيف يَبني جسراً أو طريقاً، ولا يهم إلى أين سيؤديان: إلى الجنة أم إلى الجحيم؟ المهم هو طريقة بناء الجسر، مما يؤدي إلى عقلانية الوسائل (كيف تَقتُل؟) لاعقلانية الغايات (لِمَ تَقتُل؟).

هذا يعني في واقع الأمر أن رؤية عُنصرية ماديَّة يمكن أن توظف خير الوسائل العلمية والتكنولوجية (العقلانية!) في خدمة اللاعقل، رُؤية قد تكون «واقعية» بالمعنى المادي، ولكنها لا تخضع بأية حال لأي منطق عقلي إنساني. ولذا نجد أن هناك تعايشاً كاملاً بين اللاعقلانية والعلم والتكنولوجيا. ألم يفعل ذلك المجتمعان النازي والصهيوني، فقد استخدما العلم والتكنولوجيا بكفاءة غير عادية، وهما يستندان في الوقت ذاته إلى رؤية داروينية لا عقلانية مادية. لا تُؤمن سوى بالقوة وترفض الاحتكام إلى أيِّ قِيمٍ عقلانية إنسانية توجد خارجها. وهناك من يرى أن الإبادة النازية للملايين (من الغجر والسلاف واليهود والأطفال المعاقين ومن المسنين) ممن صنفوا باعتبارهم «أفواها مستهلكة غير منتجة» إنما هو أحد إنجازات العقلانية المادية... أي أن العقل المادي هنا قام بتفكيك البشر بصرامة بالغة وكفاءة مدهشة، ونظر إلى الجميع بعيون زجاجية وكأنه كمبيوتر مُتألِّه، في غاية الذكاء، لا قلب له ولا روح! فالعقل المادي قام بتفكيك الإنسان ووظَّف آخر صيحات العلم والتكنولوجيا وبكفاءة غير عادية في خدمة رؤية عنصرية متخلفة داروينية مادية غير أخلاقية، غير عقلانية. فهذه لا عقلانية مادية، إذ لا يمكن أن تُوصف مثل هذه الأفعال بأنها عقلانية[1].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

ويرى بعض مُؤرخي الثورات التي تدور في إطار النماذج العقلانية المادية أن ظهور مثل هذا «الكمبيوتر المتألِّه» مسألة حتمية، وأنَّه قد يأخذ ـ بعد استقرار الثورة وتحولها إلى مؤسسات ـ شكل لجان خبراء ومستشارين! بل يرون أن هذه ظاهرة حتمية لصيقة بالمجتمعات الحديثة، التي تُعرِّف النمو والتقدم والإنسان من منظور عقلاني مادي، وأنَّ التكنوقراطية ونظريات التلاقي (بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي) ووحدة العلوم والاتجاه نحو التنميط أو الكوكبة والعولمة، إنما هي كلها تعبير عن هذا الاتجاه[1].

ومن المصطلحات الأساسية التي تتكرَّر في معجم المسيري الفكري «المرجعية النهائية»، وقد أصبحت الآن تتكرر في الخطاب الإسلامي السياسي الحديث، وفي قاموس المسيري الفكري تعني كلمة «مرجعية»: «الفكرة الجوهرية التي تُشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج). والمبدأ الواحد الذي تُردّ إليه كل الأشياء وتُنسَب إليه ولا يُردّ هو أو يُنسَب إليها. ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية هي المطلق المكتفي بذاته الذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه ويحدد حلاله وحرامه. وعادةً ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء»[2].

---

(1) حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيرى، إعداد وتحرير: سوزان حرفي.

(2) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 54.

ويمكننا الحديث عن مرجعيتين: مرجعيةٌ نهائية مُتجاوزة ومرجعيةٌ نهائية كامنة.

أما الأولى فيمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة مُتجاوزة لها ويسميها المسيري «المرجعية المتجاوزة» (للطبيعة والتاريخ والإنسان). وهذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النُّظم التوحيدية، هي الإله الواحد المنزَّه عن الطبيعية والتاريخ، الذي يُحركهما ولا يَحلُّ فيهما ولا يمكن أن يُردَّ إليهما. ووجوده ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختَزل ولن تُلغى. فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عِبْء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظلُّ مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي. كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه. ومع هذا فبإمكان النظم الإنسانية الهيومانية (التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله) أن تجعل الإنسان مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه ومن ثم تُصبح له أسبقية على الطبيعة/ المادة[1].

أما المرجعية النهائية الكامنة، فيقصد بها أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هُنا تسميها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، يُنْظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 54.

الطبيعي. ولذا، لابد أن تسيطر الواحدية (المادية)، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتمُّ محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يُوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء، وضمن ذلك المركز الكامن نفسه. ويذهب إلى أن كل النظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة لذا، يُشير، إلى المادية باعتبارها وحدة الوجود المادية. وفي إطار المرجعية المادية الكامنة، فإنَّ الإنسان كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مُستوعَب تماماً فيه، ويَسقطُ تماماً في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتُصبح الطبيعة/ المادة المرجعية الوحيدة النهائية[1].

ويذهب دعاة المرجعية المادية الكامنة إلى أن رغبة الإنسان في التجاوز رغبة غير طبيعية، ومن ثم غير إنسانية (باعتبار أن الطبيعي والإنساني مُترادفان)، وإلى أن الأجدر بالإنسان أن يذوب في الكل الطبيعي بحيث يظهر الإنسان الطبيعي. وبهذا المعنى، فإنَّ المرجعية الكُمونية المادية تشكل هجوماً على الإنسان ككيان حر مستقل عن الطبيعة/ المادة وعلى مركزيته في الكون. وقد وُصفت الوثنية بأنها محاولة إنزال الآلهة من السماء إلى الأرض (وإدخالها في نطاق المرجعية المادية الكامنة) بحيث تخضع لقوانين الأرض الطبيعية/ المادية، ومن ثم يخضع الإنسان هو الآخر لهذه القوانين، إذ كيف يمكنه تجاوزها إذا كانت الآلهة نفسها خاضعة لها؛ مستوعَبة تماماً في الواحدية المادية الكونية؟ (والنزعة الوثنية لا تختلف في هذا عن النزعات العلمانية المادية

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 54 ـ 55.

الطبيعية التي ترجع كل شيء إلى الطبيعة/ المادة وتنكر أي إمكانية للتجاوز الإنساني).

أما الديانات التوحيدية، فهي نوع من محاولة الصعود بالإنسان إلى الإله في السماء (وإدخاله في نطاق المرجعية المتجاوزة). فالإنسان، بما فيه من رغبة في التجاوز، له قانون خاص ووجود مستقل عن المادة وعن الطبيعة. ومن ثم تُطرح أمام الإنسان إمكانية أن يعبِّر عما بداخله من طاقات غير مادية (ربانية إنْ شئت)، وأن يتجاوز قوانين الطبيعة والمادة ويُحقق القانون الإلهي (أو الجوهر الإنساني) المختلف عن القانون المادي الطبيعي[1].

ولعل هذا النقد للمادية أقسى ما وُجِّه لها من نقد في الفكر العربي الحديث، إذ يُعدُّ الربط بين الرؤية المادية للذات والكون والإنسان بوصفها «إعادة إنتاج للوثنية»، وهذا التأصيل المعرفي الجذري لرفض المادية، من أهم ما أنجزه المسيري على الإطلاق، بل ربما تفوق أهميته اجتهاداته في بناء منهج جديد للبحث، ودراساته في الصهيونية التي كانت أكثر أعماله إثارة للاهتمام.

وقد أدخل المسيري من خلال رُؤيته الفكرية عناصر تم إقصاؤها من العقل العربي بل الإسلامي منذ ما يقرب من قرنين من الزمان مع طوفان التغريب الفكري الكاسح الذي شهده العالمان العربي والإسلامي مع الصعود الحضاري والسياسي والعسكري الغربي، ومن هذه المفاهيم، ما

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق ـ القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 55.

يسميه عبد الوهاب المسيري: «المسافة» ويرى أنها مرتبطة تمام الارتباط بفكرة الحدود[1]. فكأن الحدود مرتبطة كل الارتباط بوجود الشيء وبمضمونه الأخلاقي وبإمكانية معرفته ودلالته وهويته. ويذهب المسيري إلى أن المنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) نُظم تحتفظ بالحدود الفاصلة بين الخالق العلي المتجاوز ومخلوقاته، فهو مركز النموذج المفارق والمتجاوز له. ولذا، تظل المسافة والحدود قائمة بين الخالق والمخلوق لا يمكن اختزالها مهما كانت درجة اقتراب المؤمن من الإله. ومن هنا، لا يمكن في الإطار التوحيدي أن «يصل» المتصوف إلى الالتصاق بالإله أو الاتحاد به، فثمة مسافة جوهرية ثابتة. ولذا، فإنَّ رسول الله نفسه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم «يَصِلْ»، بل ظلَّ قاب قوسين أو أدنى في أقصى حالات الاقتراب. وهذا ما سماه أحد الفقهاء «البَينية»، أي وجود حيِّز «بين» الخالق والمخلوق.

ووجود الحدود بين الخالق والمخلوق يعني أن المخلوق له حدوده لا يتجاوزها، ولكنها تعني أيضاً أنه له حيزه الإنساني المستقل، ولذا يظلُّ الإنسان صاحب هوية محددة وجوهر مستقل، ومن ثم فهو كائن حُر

(1) الحد في اللغة يعني «المنع والفصل بين الشيئين»، و«منتهى كل شيء» هو «حده» (المعنى الأنطولوجي). والحد هو أيضاً تأديب المذنب كقولنا: «طُبِّقَ عليه الحد»، و«حدود الله تعالى» هي الأشياء التي بيَّن حرامها وحلالها (المعنى الأخلاقي). و«الحد» هو «التعريف الكامل» أو «تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه»، و«حد الشيء» هو «الوصف المحيط بمعناه المميِّز له عن غيره» (المعنى الدلالي). وأخيراً «حدّ الشيء» مصدر تميُّزه وهويته (المعنى النفسي). أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، 1999م، المجلد الأول، ص 55.)

مسئول. والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هوة إن ابتعد المخلوق عن خالقه وانعزل عنه ونسي خصائصه الإنسانية (المرتبطة بأصله الرباني) التي تُميزه عن بقية الكائنات. ولكن إن حاول الإنسان التفاعل مع الإله وتذكَّر أصوله وأبعاده الربانية التي تميزه عن الكائنات الطبيعية، فإنَّ المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل ويُصبح الإنسان نفسه كائناً مُستخلَفاً في الأرض يشغل المركز، وذلك بسبب القبس الإلهي داخله وبسبب تفاعله مع الخالق[1].

أما في المنظومات التي تدور في إطار المرجعية الكامنة (مثل النُّظم الحلولية)، يُحاول المخلوق، أي الإنسان، أن يضيِّق المسافة بينه وبين الخالق تدريجياً إلى أن يصل إلى الإله ويلتصق به ثم يتوحَّد معه، وبذا يصل إلى مرحلة وحدة الوجود، حين يُصبح المركز كامناً في الإنسان وفي كل المخلوقات وفي العالم المادي، إذ تُلغى المسافة بين الخالق ومخلوقاته ويختفي الحيِّز الإنساني ويُصبح الخالق ومخلوقاته واحداً، ويُردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد فتُلغى المسافات وتُسد الثغرات، ويُصبح الكون كياناً عضوياً صلباً (أو ذرياً مُفتتاً) تسوده الواحدية المادية. وهنا يُصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة ليس له ما يميِّزه عن بقية الكائنات، وتضيع الحدود بين الخير والشر وبين الدَّال والمدلول[2].

ويصُوغ المسيري مقابلاً معرفياً لفكرة وجود الله في الأديان

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 55 ـ 56.

(2) المصدر السابق، المجلد الأول ص 56.

السماوية، ففي مدخل عنوانه «المركز[1]» في «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» يقول: نحن نستخدم كلمة «مركز» بمعنى: مُطلق مكثَّف بذاته، لا يُنسَب لغيره، واجب الوجود، لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم بدونه. وفي إطار المرجعية المتجاوزة، فإنَّ مركز الكون مُتجاوز للكون منزَّه عنه، أما في إطار المرجعية المادية الكامنة فمركز الكون كامن فيه. والمركز عادةً موضع الكُمون والحلول أو النقطة التي تتحقق فيها أعلى درجاته، ومن ثَمَّ فإنَّ العنصر (المادي) الذي يشغل المركز في المنظومات الكُمونية تكون له أسبقية على بقية العناصر. وفي إطار إدخاله المفاهيم الغيبية المؤسسة للرؤية المادية نطاق التحليل المعرفي يصُوغ المسيري مفهوم: «المبدأ الواحد» ويقصد حقيقة أن المنظومات الحلولية الكُمونية الواحدية (الروحية والمادية) تشير إلى مصدر وحدة الكون وتماسكه وهو القوة الدافعة التي تضبط وجوده، وهي قوة سارية في الأجسام، كامنة فيها، وتتخلَّل ثناياها وتضبط وجودها، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد. وهي النظام الضروري الكلي للأشياء؛ نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً، لا يمنحه ـ أو أي كائن آخر ـ أية أهمية خاصة. هذه القوة قد يجسِّدها الموجود ويصل إلى كماله الطبيعي من خلالها، ولكنها هي أيضاً قوة غير مُتعيِّنة لا تكترثُ بالتمايز الفردي. وهذه القوة يسميها دُعاة وحدة الوجود

---

(1) كلمة «المركز» من فعل «ركز»، ويقال: «ركز السهم في الأرض» بمعنى «غرزه» و«ركز الله المعادن في الأرض أو الجبال» بمعنى «أوجدها في باطنها». و«المركز» هو «المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع»، و«مركز الدائرة» نقطة داخل الدائرة، تتساوى الشعاعات الخارجة منها إلى المحيط. أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، 1999م ـ المجلد الأول، ص 56 ـ 57.

الروحية «الإله»، بينما يطلق عليها دعاة وحدة الوجود المادية «قوانين الحركة»، أو أية عبارات أخرى. وحيث إن المبدأ الواحد كامن في الظواهر الطبيعية فنحن نشير إليه أحياناً باعتباره «المبدأ المادي الواحد». والمبدأ الواحد هو عادةً مركز النَّسق، وهو يأخذ أشكالاً مختلفة أهمها «الطبيعة/ المادة»، وتنويعات أخرى عليها نُسميها «المطلقات العلمانية»[1].

ويفرق المسيري بين المطلقات في الرؤيتين الإيمانية والمادية مستخدماً مفردات: «المعنى والهدف والغاية»،ويعني بها الإيمان بأنَّ العالم له معنى وغاية (وعكسها «العدمية»)، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران 191] فإنَّ كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولا يمكن تصوُّر معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم عملية خلقه بالصدفة المحضة، أو تكون حركته حركة مادية آلية مثل حركات الذرة. فإذا كانت حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، وكانت حركة المادة حتمية وتتمُّ خارج وعي الإنسان وخارج أية غائية إنسانية، فإنَّ كل ما يحدث سيحدث، ولا يمكن أن تنطبق عليه معايير خارجة عنه، أي أن كل الأمور تُصبح نسبية بل حتمية وتتم تسوية الإنسان بالأشياء. والعلم الطبيعي الذي يتعامل مع الأشياء أو مع الإنسان بمنطق الأشياء يُنتج معرفة منفصلة عن القيم الأخلاقية، بل إنَّ تَقدُّم العلم مرتبط تمام الارتباط بانفصاله عن القيمة والغائية (إلى أن تنفصل النزعة التجريبية عن النزعة العقلانية تماماً).

ومن هنا التمييز بين «المعنوي» و«المادي»، فالمعنوي مرتبط

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 56 ـ 57.

بالهدف والغاية وهما يتجاوزان المادة، أما المادي فلا هدف له ولا غاية. ونلاحِظ أنه في الحضارات المادية (سواء الوثنية القديمة أو العلمانية الحديثة) التي تُعلي شأن المادة وترى أسبقيتها على الإنسان، أي ترى أسبقية المادي على المعنوي، يظهرُ ما يُسمَّى «أزمة المعنى» التي يعبَّر عنها بتعبيرات مثل: «الاغتراب» أو «اللامعيارية (الأنومي)» و«التشيؤ» و«التسلُّع» وغيرها... وفكر ما بعد الحداثة هو تعبير عن هذا الاتجاه الذي يشكل في واقع الأمر إذعاناً كاملاً لأزمة المعنى وعملية تطبيع اللامعيارية التي يُواجهها الإنسان الحديث[1].

الموقف من العلمانية:

وتأسيساً على هذه المفاهيم قام الدكتور عبد الوهاب المسيري بعمله الفكري الأهم بعد الموسوعة ونقصد به: «العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة»[2] وفيه تناول تعريف العلمانية وإشكاليتها، والحقل الدلالي والنظرة الغربية والعربية للمفهوم ومرجعيته. كما تناول بعض المصطلحات والظواهر الغربية ذاتُ الصِّلة به والمتتاليات النماذجية له، وتنحصر فى عدة إشكاليات، يعرضها فى المجلد الأول من الكتاب على النحو التالى:

1 ـ الفهم الضيِّق لمعنى العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة.

2 ـ تصوُّر العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة.

---

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد، تأليف وإشراف: دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة ـ 1999 ـ المجلد الأول، ص 56 ـ 57.

(2) العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، 2002.

3 ـ إخفاق علم الاجتماع الغربي فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية.

4 ـ إلتباس الدلالات المختلفة للعلمانية.

إنَّ تحديد العلمانية بأنَّها فصل الدين عن الدولة أو السلطات الدينية عن السلطات السياسية هو أكثر التعريفات سطحية للعلمانية، فهو تعريف سطحي ساذج يظهر فقط فى أُولى مراحل التاريخ حيث يظهر تماماً انفصال الدين عن السياسة، وذلك الصراع القائم بين الكنيسة والدولة حول السيطرة على السُّلطات فى العصور الوسطى الأوروبيّة، إلا أنه بتطور المجتمعات الأوروبية المتقدمة تُصبح العلاقات سواء الاجتماعية أو الإنسانية أو حتى الإيديولوجية أكثر تركيباً وعمقاً، ومن هنا يرى المسيري أنَّ هذا الشكل المتمثل فى فصل الدين عن الدولة تعريف بسيط للعلمانية يُطلق عليه إسم العلمانية الجزئية[1].

وهو الشكل الذى ساد المجتمع الغربي فى البداية، حيث كان الدين والدولة يخضعان لمظلة سلطة واحدة، ولكن مع انحصار الدين داخل أماكن العبادة بينما كل مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أصبحت مستقلة ومُنفصلة عنه إن لم تكن معادية له، هنا نجد أنفسنا أمام علمانية أخرى تعتبر العلمانية الجزئية أحد مراحلها التاريخية، فمع مع مرور الوقت وتجاوز العلمانية المجالات العديدة من سياسية واقتصادية

(1) ويقصد بها رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويعبر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة، فهى رؤية ذات طابع جزئى للقيم ومرجعيتها. أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، دار الشروق، مصر ـ 2002 ـ ص 471.

وغيرها من المجالات وتحولها لتكون ظاهرة كاسحة، حدث تحول بنيوي عميق يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة لتظهر ما يطلق عليه المسيري العلمانية الشاملة[1].

«إنَّ العلمانية الجزئية مُرتبطة بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمرور الزمن، ومن خلال تحقُّق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية، تراجعت وهُمِّشت، إذ تصاعدت مُعدلات العلمنة (وبخاصة فى العالم الغربي) بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيوياً عميقاً يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة وعملية التنظيم الاجتماعي (الرأسمالي والاشتراكي)، ويتجاوز أية تعريفات مُعجمية وأية تصورات فكرية قاصرة محدودة»[2]. لكن ما يُسجَّل للمسيري في موسوعته حول العلمانية ذلك الجُهد المميز لتعريف المصطلح ووضعه في سياقه التاريخي ومتابعة نشوئه من تاريخ صُلح وستفاليا الذي أوقف الحروب الدينية في أوروبا عام (1648م) وتطوره لِيَسِمَ فصل الكنيسة عن الدولة، وتأصيله بتعريف مشهور واضح لجون هوليوك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على أنَّ العلمانية هي: الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدِّي للإيمان، سواء بالقبول أو الرفض.

---

(1) العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر، أحمد فؤاد محمد، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

(2) العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر ـ 2002 ـ ص 19 ـ 20.

وهو ما يدفعنا إلى إشكالية أخرى من إشكاليات العلمانية ألا وهي تصوُّر العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، مما أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية، السائدة دائماً. إنَّ العلمانية فكرة ثابتة ليس لها تاريخ، لكن هذا ليس حقيقياً بدليل أنها تتَّسع يوما بعد آخر وقد ساعد على هذا الاتساع فكرة النماذج الطبيعية / المادية، حيث يقول المسيري: «لا يمكن إنْ نُقلِّل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، فهى تُساعد ولا شك على تقبل الناس للمُثل العلمانية، وخصوصاً إذا أشْرفتْ على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن تصور العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة يظل، مع هذا، تصوراً ساذجاً، ويُشكل اختزالا وتبسيطا لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم»[1].

ويعرضُ المسيري بعض الأمثلة من توجيه المجتمع عن طريق العلمانية الشاملة، كالتحولات الاجتماعية فى الاتحاد السوفيتي، والأفكار التى تبدو محايدة وإن كانت تتضمن فى داخلها رُؤية علمانية معينة، وبعض المنتجات التي نتداولها يومياً فى حياتنا الاعتيادية، كل ذلك يظهر مدى التغلغل الحادث للعلمانية الشاملة على جميع المستويات الاجتماعية والفكرية. من ناحية أخرى فإنَّ نتيجة إخفاق علم الاجتماع الغربي فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية أدى فى نظر المسيري إلى تعدُّد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس

---

(1) العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر ـ 2002 ـ ص 21.

الظاهرة كإحدى الإشكاليات التي ساهمت بشكل أو آخر فى تقليص المساحة المأخوذة للعلمانية كمصطلح دلالي. . . ويوضح المسيري الحقل الدَّلالي للعلمانية في محاولة لتطوير النموذج التحليلي من خلال عرض اشكالية التباس الدَّلالات المختلفة للعلمانية، عارضاً فى المجلد الأول من كتابه لبعض التعريفات والمفاهيم للعلمانية بالتحليل ، سواء على مستوى الخطاب العربى أو المجتمع الغربي[1].

وبعد أن يذكر المسيري المعاني اللغوية المختلفة للفظ العلمانية في اللغات اليونانية واللاتينية يستنتج من ذلك أنَّ، كلمة سيكولوم اللاتينية تُؤكد البُعد الزماني، أما موندوس (العالم) فتؤكد البُعد المكاني[2].

أما من ناحية المفهوم، فنستطيع القول أن المسيري يرى أن المفهوم الغربي للعلمانية يتأرجح بين كون العلمانية مجرد كيان يقف دائماً وأبداً ضد المُقدس أو هو الغير مُقدس، وهو تعريف سلبي يضعُ العلمانية في إطار مُدنس، ويلاحظ عدم وجود أي مقالة مستقلة في الموسوعة البريطانية حول العلمانية، وهو يرجع ذلك إلى ظنِّ البعض أنَّ العلمانية قد استقر معناها وأصبحت مسألة بديهية [3].

وفى العالم العربي نجد الأمر ليس أحسن حالاً مما في الغرب بل هو أسوأ، فالخطاب العربي يتأرجح بين العلمانية الجزئية التى هى مُجرد

(1) العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر، أحمد فؤاد محمد، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

(2) المصدر السابق، نقلاً عن: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، دار الشروق ـ ص 53.

(3) العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر، أحمد فؤاد محمد، م.س.

فصل بين الدين والدولة، وبين العلمانية الشاملة بوصفها رؤية كلية عامة مادية للكون. وهناك مواقف للمفكرين العرب تقع بين الدائرتين الجزئية والشاملة، كما أن هناك مراجعات مُتعددة للمفهوم.

وقد ركَّز المسيري في دراسته للمجتمعات العلمانية على الإنسان ولكن ليس أيَّ إنسان، وإنَّما الإنسان ذو البُعد الواحد، فالعلمنة ليست مُجرد حركة تغريبية وحسب، وإنَّما محاولة للعولمة أو الأمْركة.

وانطلاقاً من الإشكاليات السابق ذكرها والتى أدَّت بشكل أو آخر إلى اختلال المفهوم الدلالي للعلمانية، فقد استدعى ذلك منا الوقوف على التعريف الذي يقدمه للعلمانية مع الإشارة إلى مُتتاليتها النموذجية، فقد تناول تعريف العلمانية ومُتتاليتها وتحقُّق تلك المتتاليات في الواقع، وأفرد الحديث عن العلمانية الشاملة باعتبارها النموذج التفسيري الكلي والنهائي في ذلك الوقت، فقد أصبحت العلمانية فيما يرى المسيري مُتصلاً من المدلولات في أقصى طرفيه ما يُسميه «العلمانية الجزئية» وفي الطَّرف الآخر «العلمانية الشاملة» وتتمازج المدلولات فيما بينها. فالعلمانية فى صُورتها التقليدية ما هي إلا رُؤية ذات طابع جزئي للواقع، تذهب للقول بفصل الدين عن الدولة وهو الرأي الأكثر شُيوعاً وهي في الوقت نفسه لا تُنكر المطلقات والكليات، ونظرتها للإنسان أنه إنسان طبيعي /مادي، بينما الصورة الأحدث التى يرصدها المسيري هي العلمانية الشاملة ويُقدمها لنا باعتبارها نموذجاً تفسيرياً ذا طابع كُلي ونهائي للواقع وتحاول في الوقت نفسه إيجاد العلاقة بين كل مجالات الحياة[1].

---

(1) العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر، أحمد فؤاد محمد، م.س.

ويستمرُّ المسيري في عرضه للعلمانية الشاملة، التي ترتكز على مبدأين هما: المرجعية الكامنة والواحدية المادية، ويُضيف المسيري: إنَّ نظرتها للإنسان أنه ذو علاقة قوية تبادلية مع الطبيعة، عكس تلك الواحدية الموجودة في العلمانية الجزئية ونظرتها للإنسان، فالعلمانية الشاملة ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، بل هي فصل كل القيم سواء الدينية أو الأخلاقية وغيرها عن العالم الذي يرى أن «الفرق بين ما نُسمِّيه (العلمانية الجزئية) وما نُسمِّيه (العلمانية الشاملة) هو فى واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد ، فالعلمانية ظاهرة لها تاريخ ، تظهر من خلال حلقات متتابعة»[1]، كما أن العلمانية الشاملة ليست إلاَّ نماذج مُتتالية تراكمية، وليست كما ذهب البعض مُجرد مجموعة من الأفكار الثابتة.

(1) العلمانية بين عبد الوهاب المسيرى وعادل ضاهر، أحمد فؤاد محمد، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007 ـ نقلاً عن: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دكتور عبد الوهاب المسيري، المجلد الأول، م. س.

الفصل الثاني

عبد الوهاب المسيري في سياق الفكر الإسلامي

من الدراسات المتميزة التي تستحقُّ الإشارة والإشادة بها التي تناولت المشروع الفكري للدكتور عبد الوهاب المسيري دراسة «التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟» للدكتور عبد القادر مرزاق[1]، وفيها يحاول الكشف عن كيفية بناء مفهوم التوحيد في مشروع عبد الوهاب المسيري، وهو لا يضع هذا المشروع الفكري في السياق التاريخي لعلم الكلام الإسلامي التقليدي، لأنَّ كتابات هذا العلم حسب الدكتور مرزاق «اختطَّت لنفسها نهجاً جدالياً؛ فيه كثير من التجريد الذي تعرض للذات والصفات الإلهية؛ حتى أنها قد أفقدت ـ في ما نحسب ـ هذا الركن الأصل في كل تصور ديني سليم؛ أفقدته رُواءه، وجاذبيته التي يقدمها لنا المنهج القرآني في أبهى صورة وأكملها؛ تلامس شغاف القلب، فلا يكون من المتلقي إلا الاستجابة إنْ هو ألقى السَّمع وهو شهيد[2]».

---

(1) ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

(2) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

ولعلَّ هؤلاء كانوا في ذلك مدفوعين بروح الجدل الناشئ، والردود المُفتعلة التي استغرقتهم في ما صاغوه من نظر، قد يكون مُمتعا في شحذ طريقة البناء في الكلام وبالكلام، لكنه أنساهم، لا محالة، روح التوحيد القرآني الذي تحصُلُ به حالة من مقام العلم، ليست كافية حتى يصاحبها مقام الحال والاتصاف؛ بلغة ابن خلدون. إنَّ مشكلة التوحيد في المعرفة البشرية هي العلَّة الكامنة وراء كل الانحرافات التي تجلَّت في العنف والتسلط والفرعونية، والتألُّه في الأرض؛ متى تاهت هذه المعرفة عن ضبط العلاقة الثُّلاثية الأطراف، وهي مصدر كل الاستقامة التي تجلت في الرحمة والتسامح والمشاركة الإنسانية والاستخلاف؛ متى ضُبطت تلك العلاقة وفق ما يقتضيه كل رُكن من أركانها[1].

وبعد أن يستعرض الدكتور عبد القادر مرزاق حالة العجز التام عن استيعاب «الإله» في الفكر الفلسفي المعاصر، بسبب جذوره الغربية، يتساءل: كيف استطاع المسيري أن يجعل التوحيد يُشكل نسيج بنائه الفكري؟ بعيداً عن الكلامية التقليدية، وعن «منظومات» كُتب العقيدة الجافة، وعن زاعمي حلول مركزية الإنسان محلَّ مركزية الله من كثير من مُتنطعي الحداثة وما بعدها؟؟.

ويرسم الدكتور عبد القادر مرزاق صورة متكاملة لهذا الإنجاز المعرفي، فيشير أولا إلى: ثنائية الله والإنسان: كمحور رئيس لمسار المسيري الفكري: فهو دائما ينصُّ في مشروعه على مركزية طرفي الثنائية، دون أن يبخس أيّاً منهما حقه، فهو ينقض التفسيرات المادية

---

(1) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، م. س.

الواحدية التي تُؤْثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية، ويتلمس معالمها على مدى الفكر البشري؛ في متابعة موسوعية؛ تدرك مواطن العلة، وتبحث دوماً وأبداً عن النَّاظم، عن الكامن الكلي الذي يحرك المتعدد؛ بدءاً من الغنوصية، والقبالة، والفلسفات الوثنية عبر التاريخ، ووصولا إلى الحداثة، وما بعدها، والعولمة، وثقافة الهمبرغر، والفيديو كليب. . .

فهو يذهب «إلى أن ثمة نموذجا معرفيا كامناً وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. وهذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءاً من كُل، وليس مجرد معلومة جديدة أوطرفة فريدة. والنموذج هو تجلٍّ متعين لرؤية الإنسان للكون، التي تدور حول محاور ثلاثة: الإله ـ الإنسان ـ الطبيعة»[1]، وما دام أي نموذج (أو رؤية للكون) يدور حول المحاور الثلاثة، فهي «محاور مترابطة إلى درجة أنه يمكن استخلاص موقف النموذج من الطبيعة والإنسان من خلال دراسة موقفه من الإله، و يمكن استخلاص موقفه من الإنسان والإله من خلال دراسة موقفه من الطبيعة، وهكذا[2]».

لهذا السَّبب يرى الدكتور المسيري أنه بدلاً من تصفية الثنائية؛ ف «قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلا من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب؛

(1) دكتور عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجودة، دار الشروق، مصر ـ ط1 ـ 2002 ـ ص 5.

(2) دكتور عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، القاهرة ـ ط2 ـ 2002 ـ ص 53 ـ 54.

تفرض الواحدية على الواقع وتُسوي الإنسان بالطبيعة، يُمكن استخدام مقولات غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة نُصنف تحته كل الظواهر التي لاتخضع للقياس، ونُفسِّر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصَّلبة، وندرك من خلاله كل التجليات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي مقولة تُكمل ولا (تجب) المقولات غير المادية. وهذه المقولة هي ما يُطلق عليه المسلمون الله»[1].

إنَّ هذه الثنائية الفضفاضة التكاملية، كما يُسميها المسيري التي تَسِمُ الوجود الإنساني؛ هي غير الإثنينية التي هي ثنائية صلبة تفترض تساوي عنصرين تساوياً كاملاً؛ ومن ثم دخولهما في حالة صراع، وهي في مقابل الواحدية المادية؛ بمعنى أن الطرفين فيها مُختلفان. وبعد التعرض لتحديد مفهوم المرجعية بأنها الفكرة الجوهرية التي تُشكل أساس الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُرد إليه كل الأشياء، وتُنسب إليه، ولا يُرد هو أو ينسب إليها؛ بعد هذا التحديد؛ يصوغ المسيري مفهوم الأُولى بأنَّها هي الله، في النُّظم التوحيدية، «الواحد المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما. ووجوده هو ضمان أن

(1) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007 ـ نقلاً عن: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة: فقه التحيز، تحرير: دكتور عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية ـ 9 ـ ط 3 ـ 1998 ـ ص109 ـ 110.

المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختزل ولن تُلغى. فالإنسان قد خلقه الله، ونفخ فيه من روحه، وكرَّمه، واستأمنه على العالم، واستخلفه، أي أن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف[1]».

ويُسفر هذا عن صفات توحيدية لله تعالى؛ فهو الواحد، المنزَّه، الخالق، المكرِّم، المستخلف (بكسر اللام)؛ صفات تشمل: الخلق، والأمر، بلغة القرآن؛ وفي الرؤية التوحيدية الله هو: «مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو «الإله»، خالق الإنسان و الطبيعة و التاريخ، وهو الذي يحركهم ويُزوِّدهم بالغاية ويُضفي المعنى على الوجود. ولكنه مع هذا مفارق لمخلوقاته جميعا.. لا يحل في أي منها، ولا يتوحد معها. وهو ما يعني أن النُّظم التوحيدية تولِّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون. وبذلك لا تسقط العقائد التوحيدية في الواحدية»، والله، تنويعا على السابق، ومُضافاً إليه؛ خلق العالم، ونفخ فيه من روحه، ولم يهجره، بل دخل في علاقة معه؛ فهو يرعاه، ومنه يستمد هذا الإنسان كل معاني وجوده الاستخلافية التي تحول دون أن يصير دُمية بين يدي أي تصور يطوّح به من بُرج الاستخلاف الذي أريدَ له، إلى حضيض السوائم التي يشترك معها في الإدراك؛ وهو شعور المدرك في ذاته مما هو خارج ذاته، ويزيد عنها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسه، وذلك

---

(1) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دار الفكر ـ دمشق ـ الطبعة الأولى ـ 2002 ـ ص 37.

بقوى جُعلت له في دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صورا أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب. ويستمد من هذا المدلول المتجاوِز (المفارق)؛ لأنه «الطريق الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكُمون والصيرورة، ونضع حداً للعب الدُّول إلى ما لا نهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية»[1].

وفي عالم المسيري الفكري هناك، إلى جانب التأكيد على الحضور الدائم للإله، الكشف عن «الإنسان الرباني» بِلُغة المسيري نفسه، وهو الطرف الثاني المهم في الثنائية الكبرى التي تؤول إليها كل الثنائيات في الكون، ولا يمكن اختزالها، أو تصفيتها. إنَّه الإنسان المخلوق لله، وليس الإنسان الدارويني؛ وانطلاقاً من هذا الإنسان؛ عرَف المسيري التوحيد، عرف الله؛ إذ الفضل في انتقاله الحاسم من عالم المادية الضَّيق، إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن في وجدانه، وتحوله إلى النموذج الحاكم. هذا التبلور للنموذج الكامن بداخله إذاً؛ هو ما دفعه إلى أن يُقرر بصريح العبارة: «إذا كان اكتشافي للشر في النفس الإنسانية ومحاولة تفسيره قد قادني بعيداً عن الإيمان، فإنَّ اكتشافي للخير في النفس الإنسانية عاد بي إلى عالم الإنسانية والإيمان». ويصف المسيري ذلك قائلاً: «هكذا، بدلا من الوصول إلى الإنسان من

(1) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيماني الديني، وهو ما أُسمّيه «الإنسانية الإسلامية»[1].

ويتَّسم هذا الإنسان، تأسيساً على ما سبق، بأنه الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يُسمى العلل الأولى: من أين جئنا؟ وأين سينتهي بنا المطاف؟ وما الهدف من وجودنا؟. وهو لا يكتفي أبدا بما هو كائن، وبما هو مُعطى، ولا يرضى بسطح الأشياء؛ فهو دائب النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهذه كلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري(النزعة الربانية). إنَّ الإنسان، بسبب نزعته الربانية تلك، في مقابل النزعة الجنينية؛ المصطلح الذي سكَّه المسيري ليعبِّر به، بتركيز شديد، عن أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المركب، إلى عالم واحدي أَمْلس بلا حدود، أقول إنه بنزعته تلك؛ يرى المسيري أنه ينزع نحو تجاوز الطبيعة/ المادة، ويتقبل الحدود والمسؤولية وعِبْء الوعي، ويُؤكد الهوية الإنسانية وتركيبيتها. والنزعة الربانية، فضلا عن ذلك، هي حسب المسيري: «تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن ردُّه إلى الطبيعة/ المادة، نسميه «القبس الإلهي»، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوِز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلهاً، وأنه ليس الكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية

---

(1) المصدر السابق.

وإنسانية تُشكل حدوداً وإطاراً له. ولكن هذه الحدود هي نفسها التي تميزه؛ فهي تفصله عن كلّ من الإله، والكائنات الطبيعية، وتميزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسؤولية المنوطة به. فكأن الحدود هي حيِّزه الإنساني الذي يمكن له أن يحقق فيه إمكانياته أو يُجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي قادر على أن يُرجئ رغباته، ويُعلي غرائزه، ولا يطلق لشهواته العنان، حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالا حضارية إنسانية تتجاوز عالم الطبيعة/ المادة، وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المثارة»[1].

وقد وُصف الإنسان بمجموعة مظاهر تميزه؛ منها أنه يعبر عن نفسه من خلال النشاط الحضاري (الاجتماع الإنساني، والحس الخُلقي، والحس والجمالي، والحس الديني). إنَّه «كائن صاحب إرادة حُرة برغم الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحده. وهو كائن واع بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وعالم الطبيعة/ المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب رؤيته. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته، فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثُّره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضا

---

(1) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، م. س.

على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوَّر نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدركها من خلال الواقع. وهو النوع الذي له ذاكرة قوية ونظام رمزي أصبحا جزءاً أساسياً من كيانه حتى إنه يمكن القول بأنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرة للمثيرات، وإنَّما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات».

هو ذا الإنسان الموحِّد، الإنسان ذو القيم، الإنسان المكرَّم، المجتهد؛ ذو العلم الفضفاض النماذج، واليقين غير الكامل، الإنسان ذو العقل المحدود، والفعال؛ فهو محدود: لا يحيطُ بكل شيء، وفعال: لا ينسخ كل شيء، ويتكئ على نماذج معرفية يصفها بأنها؛ أقل تفسيرية، وأكثر تفسيرية، بدلاً من أنها موضوعية، أو ذاتية، وهو كغيره من مخلوقات الله يحوي عنصراً من الغيب في تركيبته، والغيب هنا هو غير المادي، الذي لا يُقاس. و«يحوي غيباً»؛ معناه أنه يحوي، في المنظومة التوحيدية التي نحاول تجلية بعض عناصرها من خلال مشروع المسيري، داخله قبساً إلهياً. وهو قد يشارك في بعض سمات النظام الطبيعي، وقد تسري قوانين الطبيعة وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده؛ فهو يُولد، ويأكل، ويمشي، ويضاجع النساء، ويمرض، ويموت، ولكنه لا يُرد في كليته إليها[1].

وفي نموذجنا التوحيدي، البديل للفلسفات الغنوصية الحلولية التي تُشبه في النظرة التحكُّمية، العلم الحديث بنزعته الفاوستية للتحكم في

---

(1) التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟، دكتور عبد القادر مرزاق، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

العالم من خلال الصيغ الدقيقة، وهو يقدم ميتافيزيقا ضرورة التحكم دون أي أعباء أخلاقية؛ في هذا النموذج، قد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجود الإنسان، ولكن تظل هناك جوانب (ربانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادي العام الواحد. ولذا، يظل هناك قانونان: واحد للإنسان، والآخر للأشياء. وتنبع بعض جوانب فكر الإنسان من واقعه (المادي الطبيعي أو الإنساني)، ولكنه لا يمكن أن يُرد في كُليته إليه؛ لأن بعض هذا الفكر نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) المتجاوزة لذاته المادية و الطبيعية؛ أي أن الإنسان جزء يتجزأ من الطبيعة متجاوز لها. ولكل هذا، يشكل الإنسان ثغرة في النظام الطبيعي/ المادي، فهو كائن قادر على تجاوز الجوانب الطبيعية/ المادية في ذاته، وقادر على تجاوز الطبيعة/ المادة ذاتها. وهي مسافة لا يمكن أن تُسدَّ تماماً (مثل المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق)، فالجانب الرباني في الإنسان لصيق تماماً بإنسانيته[1].

وفي سياق التأثير المتبادل بين رُؤيته الفكرية ومشروعه النقدي، يطرح المسيري تصوراً لدور المجاز اللغوي كأداة لتقريب المسافة بين الدَّال/ الخالق والمدلول/ المخلوق، فهو يعتبر أن المجاز اللغوي أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركبة لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه الطريقة، وإذا أرادت اللغة التعبير عن فكرة «الله» و«الغيب»، فإنَّ المسافة تتَّسع وتتَّسع. والمسافة ـ في تصوره ـ لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز. هذه الوظيفة التي يقوم بها المجاز تتمُّ من خلال ما يقوم به من توسيع من نطاق اللغة

(1) المصدر نفسه.

الإنسانية، وجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنساني المركب واللامحدود. هذه الأدوار المُوكلة إلى المجاز تتمُّ عادة ـ كما يقول المسيري ـ عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي، واللامحدود بالمحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مزجٌ عضوي بينهما وإنَّما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر، إذ تظل المسافة بينهما قائمة رغم عملية الربط بينهما[1].

بل إنَّ المسيري يرى أنَّ التوحيد ـ ومفهوم المسافة وفلسفة التجاوز ـ يُعتبر المعيار الأساسي الذي تحكَّم في مسار الحضارة الإسلامية، وبدون استحضار هذا البُعد التوحيدي لا يمكن فهم جملة من القضايا وطائفة من الإشكالات التي ميَّزت مسار هذه الحضارة عن غيرها من المسارات الحضارية الأخرى. ولقد كان المعيار التوحيدي المحدد، الأساس لمقاربة أعقد المسائل الفكرية والأسئلة الفلسفية التي فرضت نفسها بقوة على حضاراتنا ومجتمعاتنا.. وفي هذا السياق يذكِّرنا المسيري بأن مشكلة «المسافة والتجاوز وعلاقة الدَّال بالمدلول» تبدَّت في التراث الإسلامي في مسألة كلام الله.. أهو مُحدث ومخلوق أم قديم؟ ويذكر المسيري أن المعتزلة عندما قالوا إنَّ القرآن (كلام الله) مُحدث ومخلوقٌ كان دافعهم إلى ذلك رفضهم لأي شبهة توحي بتعدد القدماء، وتمسكهم بالتوحيد وفكرة الإله المتجاوز للطبيعة والمفارق للعالم.

---

(1) في الإضافات «المسيرية» النوعية: للمشروع العربي الإسلامي، جواد الشقوري، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

والسبب المركزي ـ في رأي المسيري ـ الذي قاد المعتزلة على الاجتهاد والجد في هذه المسألة كان راجعا بالأساس إلى كَوْن هذه القضية بمثابة الباب الذي دخل منه «التثليث» فأفسد توحيد المسيحية الأولى. ولتوضيح هذا «الدافع المعتزلي» قام المسيري بتوليد معاني فلسفية تصورية ذات دلالة عميقة، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران 45]، يقول المسيري في هذا الصدد: إنَّ القرآن يُقر أنَّ عيسى (عليه السلام) هو كلمة الله.. ثم يُضيف: فلو أن «كلمة الله»، وبالتالي «كلامه» ـ ومنه القرآن ـ وُصف بالقِدَم لتعدَّد القدماء ولصحَّت عقيدة التثليث المسيحية! ويستنتج المسيري من ذلك أن الدَّال والمدلول لا ينفصلان في كلام الله، وأن الانفصال يَحدُث فقط في حالة تنزيل القرآن.[1]

---

(1) في الإضافات «المسيرية» النوعية: للمشروع العربي الإسلامي، جواد الشقوري، ورقة مقدمة إلى: ندوة الرؤية والمنهج في أعمال المفكر عبد الوهاب المسيري، جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوار الحضارات ـ القاهرة ـ 14 ـ 16 فبراير 2007.

الفصل الثالث

مؤلفات الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري

أولا: كتب منشورة بالعربية

(1) نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني

الناشر: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت القاهرة 1972م ـ بيروت 1979م.

تعريف: دراسة في فلسفة التاريخ الصهيوني، تذهب إلى أن الفلسفات الفاشيَّة تُحاول دائماً أن تضع نهايةً للتاريخ (الزمان والمكان) لتبدأ من نقطة الصِّفر. وهذا ما يصنعه الصهاينة بالنسبة لكلٍّ من الفلسطينيين ويهود العالم، إذ تتحول فلسطين العربية إلى إرتس يسرائيل أو صهيون، أي «أرض بلا شعب»، أما يهود العالم، فهم أشخاص مُقتلعون لا وطن لهم، فهم «شعب بلا أرض»، ويتوقف تاريخ فلسطين (التي تنتظر أصحابها الأصليين، أي اليهود)، كما يتوقف تاريخ يهود العالم (الذين يعيشون في «المنفى»، ويتُوقون للعودة لوطنهم القومي الأصلي!). وحين يضع الصهاينة نهاية للتاريخ فهم لا يختلفون كثيراً في

هذا عن النازيين الذين أوقفوا تاريخ كل العناصر التي قرروا أنها تَعوق تطور الشعب العُضوي (الفولك).

ومن أهم فصول هذا الكتاب الفصل الأول الذي يتناول قضية حُلول الإله في التاريخ. ويَظهر نموذج الحلولية باعتباره النموذج التحليلي الأساسي في كتابات الدكتور المسيري. والحلولية ـ كما يعرِّفها المسيري ـ هي إلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق بحيث يُصبحان جوهراً واحداً، ومن ثَمَّ يستحيل التجاوز، وتسود الحتميات، وتُصفَّى الثنائيات، وتصبح الظواهر ذاتَ بُعد واحد.. وفي كلمةٍ: تسود الواحدية (الروحية والمادية) بدلاً من الثنائية والجدل والتدافع.

(2) الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومي

الناشر: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1975م.

تعريف: ينقسمُ هذا الكتاب إلى جزأين رئيسيين: أحدهما يُعالج تاريخ اليهود في أوروبا، والآخر يبحث في الادعاءات القومية الصهيونية. ورغم انفصال الموضوعين، وإعدادهما كدراستين منفصلتين، إلا أن ثمة ارتباطاً بينهما، فوضع الجماعات اليهودية وعلاقتها الخاصة بمسار التاريخ الأوروبي هما اللذان أدَّيا في نهاية الأمر إلى ظهور الادعاءات القومية الصهيونية.

(3) موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤيةٌ نقدية:

الناشر: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة 1975م.

تعريف: هذا العمل بداية الجهد الموسوعي للمسيري، إذ اكتشف

ما سمَّاه «جيتوية المصطلح الصهيوني»، وهي أن كل المصطلحات ـ بل المفردات ـ التي ترد في الكتابات الصهيونية لها معنى محدد يختلف عن معناه في النصوص الأخرى. ف «الحزب السياسي» في الكيان الصهيوني يختلف عن «الحزب السياسي» في الدول غير الاستيطانية في بنيته ومفهومه، وكلمة «الشعب» كما ترد في المعاجم السياسية يختلف معناها عن معنى كلمة «الشعب» كما ترد في المعجم الصهيوني. وهذه الموسوعة محاولةً أوَّلية لحصر المصطلحات والمفردات والمفاهيم الصهيونية وتحديد معناها ومضمونها واسترجاع البُعد العربي/ النقدي لها.

وتقوم الموسوعة بتقديم تعريف مُستفيض لمعظم المصطلحات الصهيونية الشائعة حتى تاريخ صدورها، ابتداءً بـ «الصهيونية العُمالية»، على سبيل المثال، وانتهاءً بـ «الكيبوتس». وقد بدأ الدكتور المسيري في كتابة «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» عام 1976م، كمحاولة لتحديث «موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية».

(4) اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسةٌ في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976م.

تعريف: هذا الكتاب محاولة لدراسة بعض الجوانب اللاعقلانية في الصهيونية وعلاقتها بالفلسفات المختلفة في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر. كما يتناول الكتاب بعض الاتجاهات اليهودية المتحفظة على الصهيونية (لا الرافضة لها). ومن أهم الدراسات التي يضمها هذا الكتاب: دراسة في أسطورة ماسادا: أسطورة الانتحار الصهيونية،

والحسيدية، وفكر ناحوم جولدمان (صهيونية الدياسبورا) وأوري أفنيري (القومية الإسرائيلية والفكر الكنعاني).

(5) الفِرْدَوس الأرضي: دراساتٌ وانطباعات عن الحضارة الأمريكية:

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979م.

تعريف: دراسة في الحضارة الأمريكية، هي في واقع الأمر دراسة في الحداثة الغربية ومفهوم التقدم واليوتوبيا التكنولوجية. وترى الدراسة أن الإنسان الأمريكي إنسان مادي ـ بالمعنى الفلسفي ـ يحلم بأن يؤسس فِرْدَوساً أرضياً بحيث يتحكم في كل جوانب حياته الأرضية أو الزمنية، ولكن ينتهي به الأمر إلى أن يعيش في الجحيم، لأنَّ من يحاول التحكم في كل جوانب الواقع هو إنسان إمبريالي يحاول أن يتألَّه. ولأن هذا مستحيل ـ حيث أن الواقع دائماً أكثر ثراءً وتركيباً من تصورنا له ـ فمثل هذا الإنسان يحكم على نفسه بالتعاسة والبؤس الشديدين. ويضمُّ الكتاب دراسة في التشابه بين الوجدان الأمريكي والوجدان الصهيوني، وأخرى في حياة الزعيم الأمريكي الأسود الحاج مالك الشباز (مالكولم إكس). كما يضمُّ الكتاب دراسات مُطولة عن حركة تحرير المرأة، التي تنبأ المسيري آنذاك أنها ستكتسب مركزية متزايدة في حياة الإنسان الغربي.

(6) العُنصرية الصهيونية:

الناشر: وزارة الثقافة والفنون، العراق 1979م.

تعريف: يبيِّن هذا الكُتيب أن العنصرية الصهيونية ليست انحرافاً عن الرؤية الصهيونية، وإنَّما هي نتيجة حتمية لمنطلقاتها الإقصائية. ويدرس الكُتيب التبدِّيات المختلفة لهذه الرؤية.

(7) مختاراتٌ من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية، وبعض الدراسات التاريخية والنقدية

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979م.

تعريف: هذا الكتاب محاولة من جانب المسيري لتقديم النصوص الأساسية للحركة الرومانتيكية في الشعر الإنجليزي حتى يمكِّن القارئ العربي الذي لا يعرف الإنجليزية أن يُلمَّ إلماماً تامّاً بها، وذلك نظراً إلى مدى تأثير الحركة الرومانتيكية في الأدب العربي في الثلاثينيات. وكان الدكتور المسيري قد قام بترجمة بعض النصوص الأساسية في كتاب بعنوان (الرومانتيكية في الأدب الإنجليزي) نُشر في القاهرة عام 1965م في سلسلة الألف كتاب. ويقدم المسيري في كتابه هذا منهجاً لترجمة النصوص الشعرية، كما يضم تعليقاً نقدياً على كل القصائد، كل قصيدة على حِدَة. وهو يستخدم في هذا التعليق نموذج الحلولية والتجاوز، والصراع داخل الذات الإنسانية بين النزعة الإنسانية (الرَّبانية) نحو التجاوز من جهة، والنزعة الجنينية/ الطبيعية (نسبة إلى الجنين) نحو التوحد مع عالم الطبيعة/ المادة والذوبان فيها من جهة أخرى. وهو في تحليله يستخدم تاريخ الأفكار مدخلاً إلى فهم شكل العمل الفني وبنيته. اشترك في ترجمة النصوص الإنجليزية الأستاذ علي زيد، أما التعليقات النقدية على القصائد فقد كتبها الدكتور المسيرى.

(8) إسرائيل وجنوب أفريقيا: بالاشتراك

الناشر: سلسلة كُتب مترجمة رقم 427، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، بلا تاريخ.

تعريف: هو ترجمة لكتاب Israel and South Africa. الذي كتبه المسيري بالإنجليزية [بالاشتراك] ونشر في الولايات المتحدة.

(9) الغرب والعالم The West and the World: (تأليف كافين رايلي) [ترجمة بالاشتراك]

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1985م، جزآن.

تعريف: كافين رايلي، مؤرخ أمريكي معاصر يهتم بتاريخ الأفكار وعلم اجتماع المعرفة، وهو صديق للدكتور عبد الوهاب المسيري وزوجته، الدكتورة هدى حجازي، اللذين قاما بترجمة الكتاب إلى العربية. والكتاب يتناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعاتٍ (لا من خلال السَّرد التاريخي المألوف)، ومن خلال رؤية مركبة لا تَرُدُّ عالم التاريخ والإنسان إلى عالم المادة والطبيعة، ولا تعطي للحضارة الغربية أيةَ مركزية، وإنَّما تقدم رؤية عالمية حقة، يتنقل صاحبها بسهولة ويسر من المدينة إلى القرية، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن عالم الآلة إلى عالم الفن.

*** (10) أرض الميعاد: دراسةٌ نقديةٌ للصهيونية السياسية**

الناشر: الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة ـ سلسلة كُتب مترجمة رقم 247 ـ 1980م.

تعريف: هو ترجمة لكتاب The Land of Promise الذي كتبه المسيري بالإنجليزية ونشر في الولايات المتحدة. والترجمة الصحيحة للعنوان هي أرض الوعد.

(11) الأيديولوجية الصهيونية: دراسةُ حالةٍ في علم اجتماع المعرفة

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت 1981م ـ جزآن ـ طبعة ثانية في جزء واحد 1988م.

تعريف: أول دراسة متكاملة باللغة العربية عن الأيديولوجية الصهيونية، وهي تضم خلاصة ما توصَّل إليه الكاتب في دراساته السابقة. تذهب هذه الدراسة إلى أن الأيديولوجية الصهيونية أيديولوجية عُنصرية معادية لكلٍّ من العرب واليهود، وأنها نمط من الاستعمار الاستيطاني الإحلالي. والكتاب يضم عدة فصول من أهمها الفصول التي تتناول الخلفية الفكرية للصهيونية وعلاقتها بالنازية.

(12) الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسةٌ في الإدراك والكرامة

الناشر: منظمة التحرير الفلسطينية، تونس 1987م ـ طبعة خاصة، القاهرة 1988م.

تعريف: كان الدكتور المسيري قد كتب مقالاً بعنوان: «إلقاء الحجارة في الضِّفة الغربية» (أبريل 1984م، الرياض) تنبأ فيه بوقوع الانتفاضة الفلسطينية قبل وقوعها بأربعة أعوام تقريباً، كما تنبأ أن سلاحها الأساسي سيكون الحجارة. وحين اندلعت الانتفاضة بالفعل كتب هذه الدراسة التي يُحلل فيها النموذج الانتفاضي باعتباره نموذج التكامل غير العضوي (نموذج مركزه ضعيف وأطرافه قوية). وقد درس فيها الجوانب المختلفة للانتفاضة، مركِّزاً على معنى الامتلاء الفلسطيني مقابل أزمة المجتمع الصهيوني (طوَّر المسيري هذه الرؤية في مدخل مستقل في المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بعنوان «نموذج التكامل غير العضوي»).

(13) افتتاحيات الهادئ Pacific Overtures: تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان [ترجمة بالاشتراك]

الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة المسرح العالمي، الكويت ـ 1988م.

تعريف: مسرحية موسيقية غنائية موضوعها تحديث اليابان. وتتناول المسرحية اليابان القديمة في أيام حُكم الشوجن «الإقطاع العسكري» (جميلةً وغيرَ حقيقية)، واليابان الحديثة (جديدةً وثريةً.. وملوَّثة أيضاً). واستخدم الكاتب الأنواع الأدبية المسرحية والشعرية اليابانية المختلفة (النو ـ الكابوكي ـ الهايكو) في تقديم رؤيته المسرحية. وقد كتب الدكتور المسيري مقدمة طويلة تناول فيها الأنواع الأدبية اليابانية، كما تناول قضية تحديث اليابان وحسابات المكسب والخسارة الناجمة عن هذه العملية. وقد ترجم الدكتور المسيري النص نفسه بالاشتراك مع الأستاذ يُسري حلمي، وقام هو بكتابة المقدمة.

(14) الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراساتٌ في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية

الناشر: مركز الأبحاث العربية، بيروت 1990م.

تعريف: ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين، يتناول أولهما الظاهرة الصهيونية في سياقها الغربي، السياسي والاقتصادي والثقافي، كجزء من التشكيل الاستعماري الغربي، وباعتبارها ظاهرةً استيطانيةً إحلالية. كما يتناول هذا القسم مفهوم تطبيع الشخصية اليهودية، أي تحويل يهود المنفى الطُّفَيليين ـ حسب الرؤية الصهيونية ـ إلى مواطنين مُنتجين ذوي انتماء قومي محدد، وهذا ما يُطلق عليه «عملية التطبيع». ويتناول القسم الثاني موضوعات أخرى مثل «القومية اليهودية» و«التوسُّعية الصهيونية». كما يتناول بعض الممارسات والظواهر الإسرائيلية مثل الجريمة

والإرهاب، والهجرة الصهيونية إلى فلسطين المحتلة، والهجرة منها.

(15) هجرة اليهود السُّوفييت: منهجٌ في الرصد وتحليل المعلومات

الناشر: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 1990م.

تعريف: ظهر هذا الكتاب أثناء الحديث عن «جريمة العصر» (أي هجرة اليهود السُّوفييت) والهلع الذي صاحب ذلك الخوفَ من هذه الهجرة، التي قيل لنا وقتها إنها ستكون هجرة بالملايين، وأنها ستحوِّل الدولة الصهيونية إلى قُوة عظمى! وقد تحدَّت هذه الدراسة هذه الرؤية الاختزالية السطحية والمتسرعة، فقدَّمت بدلاً من ذلك دراسة لهجرة اليهود السُّوفييت باعتبارها حركة جذب لإسرائيل وطرد من الاتحاد السوفيتي. كما تناولت تاريخ يهود روسيا وبولندا منذ القرن التاسع الميلادي حتى الوقت الحاضر، وأنواع الجماعات اليهودية في هذين البلدين وثقافاتهم وتواريخهم و«مسائلهم» اليهودية المختلفة. وقد تنبأت الدراسة بأن عدد المهاجرين الصهاينة من الاتحاد السوفيتي لن يزيد على نصف مليون، وأنهم إن زادوا عن ذلك فسيكون من بينهم أعداد كبيرة من غير اليهود وأنهم سيسبِّبون مشاكل اجتماعية عديدة في إسرائيل، من بينها تزايد الصراع بين المتدينين والسفارد من جهة، وبين العلمانيين والإشكناز من جهة أخرى، كما ستؤدي هجرتهم هذه إلى تآكُل النسيج المجتمعي في إسرائيل. وبذلك قدمت الدراسة نفسها باعتبارها منهجاً للرصد وتحليل المعلومات، وليست مُجرد دراسة معلوماتية في هجرة اليهود السوفييت، وذلك انطلاقاً من تأكيد المسيري الدائم على أهمية التوصل إلى النماذج المعرفية الكامنة وراء المعلومة، وضرورة رؤية المعلومة باعتبارها جزءاً من نمط أكبر.

(16) الأميرة والشاعر: قصة للأطفال

الناشر: دار الفتى العربي، القاهرة 1993م.

تعريف: يكتبُ الدكتور المسيري، منذ السبعينيات، قصصاً للأطفال انطلاقاً من اعتباره هذه الكتابة جزءاً من مشروعه المعرفي الأكبر في رفض التحيُّزات (أيّما كان مصدرها) وتأكيد الهُوية العربية الإسلامية. ولذا فبطل قصص الأطفال التي يكتبها الدكتور المسيري جَمَلٌ (ليس دُبّاً) يُسمَّى «الجمل ظريف»، ويشترك معه في البطولة نور وياسر (أولاد الدكتور المسيري، والآن انضم إليهما حفيده نديم). ويمكن لأي طفل أن يُصبح بطلاً في القصة، الأمر الذي يُقوِّضُ نمط البطولة التقليدي. والجمل ظريف يظن نفسه عضواً في الأسرة ولا يدرك «جَمَليتَه» (إن صحَّ التعبير). ويحاول الدكتور المسيري أن يطوِّر فن القصة في قصص الأطفال التي يرويها و يجعلهم يدركون ان هناك قواعد للقصص يمكن اتباعها و يمكن تغييرها، ويمكن رفضها. ففي هذه القصة، على سبيل المثال، هناك قصة داخل القصة الأولى التي يرويها الجمل/ الراوي، أما القصة الثانية فهي قصة الأميرة والشاعر نفسها. وتتداخل القصتان وتنفصلان. وللقصة نهايتان: واحدة تقليدية، والأخرى حديثة. كما يلجأ الدكتور المسيري لمحاولة أن يجعل الأطفال داخل القصة الأولى يتحكَّمون في عملية القصّ ذاتها.

(17) إشكالية التحيُّز: رؤيةٌ معرفيةٌ ودعوةٌ للاجتهاد. (تأليف وتحرير)

الناشر: نقابة المهندسين، القاهرة 1993م ـ مجلدان كبيران/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن 1996م ـ سبعة أجزاء/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1998م.

تعريف: بدأت فكرة هذا الكتاب أثناء كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، إذ اكتشف المسيري أن المفاهيم والمفردات المستخدمة لوصف العقيدة اليهودية والظاهرة الصهيونية متحيِّزة، ولا تعبِّر عن التجربة العربية من قريب أو بعيد. ولذا دعا مجموعةً من الكُتَّاب العرب (أولاً في الرياض في المملكة العربية السعودية، ثم في القاهرة) وغير العرب، ليكتب كلٌّ منهم دراسة في حقل تخصصه عن التحيزات التي وجدها أثناء بحثه، وإمكانية تجاوز هذا التحيز. وكانت الثمرة مؤتمراً عُقد في القاهرة عام 1992م في نقابة المهندسين، وكتاباً من مجلدين ضخمين صدر في القاهرة عام 1993م (في طبعة محدودة) ثم في واشنطن (الطبعة العالمية) عام 1996م. ثم صدرت طبعة ثالثة (الطبعة الشعبية) في القاهرة عام 1998م في سبعة مجلدات، كل مجلد مخصَّص لفرع مستقل من فروع المعرفة. يضم المجلد الأول «فقه التحيُّز» وهو المقدمة الطويلة التي كتبها الدكتور المسيري لهذا العمل، وبيَّن فيها أسباب التحيُّز وأشكاله وكيفية تجاوزه، دون إلغائه. كما ضمت بقية المجلدات دراساتٍ أخرى للدكتور المسيري، فالمجلد الثاني المعنون بـ «مشكلة المصطلح» فيه دراسة بعنوان «هاتان تفاحتان حمراوان» عن تركيبية اللغة الإنسانية وعن علاقة الدَّال بالمدلول. وفي المجلد السادس المعنون «علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري» دراسة عن «الحقائق الصلبة والنموذج المُعْوَجّ». وقد تناول المجلد السابع والأخير فكر الدكتور المسيري والنموذج المعرفي الكامن في دراساته في مقالين، الأول للدكتور إبراهيم البيومي غانم بعنوان «إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث»، أما الثاني فكتبه الأستاذ حسام الدين السيد بعنوان «التحيُّز والتفسيرات المادية».

(18) أسرار العقل الصهيوني

الناشر: دار الحسام، القاهرة 1996م.

تعريف: يدور هذا الكتاب حول قضية المُنحنى الخاص للإدراك وعلاقته بالسلوك، وأثرُ كل هذا على التحليل السياسي بشكل عام. ورغم أن كل الأمثلة التي تناولها الكتاب مستمدة من عالم الجماعات اليهودية والصهيونية (الإدراك الإسرائيلي للعرب والدولة الفلسطينية والانتفاضة ـ الإدراك الغربي لليهود ـ حادثة دريفوس ـ تهمة الدم ـ حادثة دمشق).. إلا أن الكتاب يحاول أن يبيِّن أن التعامل مع الحقائق الصُّلبة خارج السياق التاريخي، ودون دراسة البُعد الإدراكي والمعنى الداخلي، يجعل هذه الحقائق بلا معنى، أو يجعل من الممكن فرضُ أي معنى عليها. فأهمية الكتاب المنهجية تفوق ـ بمراحل ـ مضمونَه المباشر وسائرَ الأمثلة، اليهودية والصهيونية، التي وردت فيه.

(19) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد (ثمانية أجزاء)

الناشر: دار الشروق، القاهرة 1999.

تعريف: عملُ المسيري الأبرز، الذي استغرق من عمره ما يقرب من ثلاثين عاماً لإنجازه. وهذه الموسوعة لا تكتفي بالتفكيك، أي نقد المصطلحات الصهيونية، وإنما تنتقل إلى التأسيس، أي محاولة طرح رؤية عربية بديلة للظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية، ووضع مصطلحات جديدة لوصف هذه الظاهرة. وتتناول الموسوعة كل جوانب تاريخ العبرانيين في العالم القديم، وتواريخ الجماعات اليهودية بامتداد بلدان العالم، وتَعْداداتها وتوزعاتها، وسماتها الأساسية، وهياكلها

التنظيمية، وعلاقات أفراد الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي يوجدون فيها وبالدولة الصهيونية. وتغطي كذلك أشهر الأعلام من اليهود وغير اليهود ممن ارتبطت أسماؤهم بتواريخ الجماعات اليهودية، في شتَّى المراحل التاريخية والمواقع الجغرافية والانتماءات الحضارية. كما تتناول هذه الموسوعة كل الجوانب المتعلقة بتاريخ اليهودية، وفِرَقها وكتبها الدينية، وطقوسها وشعائرها، وأزمتها في العصر الحديث، وعلاقتها بالصهيونية وبمعاداة السامية (معاداة اليهود). كما تُغطي الحركة الصهيونية ونشاطاتها ومدارسها وأعلامها، وبعض الجوانب الأساسية للدولة الصهيونية. وتهدف الموسوعة إلى توفير وتمحيص الحقائق التاريخية والمعاصرة عن الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية، وإلى تقديم رُؤية جديدة للموضوعات التي تغطيها. وهي تحاول إنجاز ذلك من خلال عدة طرق:

- تقديم تاريخ عام للعقيدة والجماعات اليهودية وللحركة الصهيونية.
- التعريف الدقيق للمفاهيم والمصطلحات السائدة، والتأريخ لها من منظور جديد، وإبراز جوانبها الإشكالية.
- إسقاط المفاهيم والمصطلحات المتحيِّزة، وإحلال مفاهيم ومصطلحات أكثر حياداً وتفسيريةً محلَّها.

وقد حصلت الموسوعة على جائزة أحسن كتاب في معرض القاهرة الدولي للكتاب عام 1999م.

(20) العَلمانية تحت المِجْهر [بالاشتراك مع الدكتور عزيز العَظْمة]

الناشر: دار الفكر، دمشق 2000م.

تعريف: صدر هذا الكتاب في سلسلة كتب «حوارات لقرن جديد» التي تصدرها دار الفكر بدمشق، وهي تأخذ شكل حوار مع الدكتور عزيز العظمة، وهو واحدٌ من أهم منظِّري العلمانية في العالم العربي. ويلخص الدكتور المسيري في هذا الكتاب رؤيتَه للعلمانية، وهي الرؤية التي وضَّحها بشكل أكثر تفصيلاً في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

(21) الصَّهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2001م.

تعريف: دراسة في عَلاقة العنف بالصهيونية ومدى ارتباط الواحد بالآخر، فالصهيونية ما هي إلا شكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني الإحلالي. ويحاول المسيري في هذا الكتاب ـ كعادته دائماً ـ أن يتجاوز السَّرْدَ المعلوماتي لأحداث الإرهاب الصهيوني، ليُبيِّن أن هناك نمطاً أكثرَ عمقاً من الإرهاب، وهو العنف الصهيوني الذي يتبدَّى في أكثر الأشياء عمومية (نظرية الأمن) وأيضاً في أكثرها خصوصية (الطُّرق الالتفافية).

(22) الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذجٌ تفسيريٌّ جديد

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2001م ـ طبعة ثانية 2003م.

تعريف: يحدِّد الدكتور المسيري مفهوم الجماعة الوظيفية بأنها جماعة يستوردها المجتمع من خارجه أو يجنِّدها من داخله، تُعرَّف في ضوء وظيفتها، لا في ضوء إنسانيتها الكاملة، ويَكِل المجتمع إليها وظائفَ لا يضطلع بها عادةً أعضاءُ المجتمع، إما لأنها مُشينة (البغاء ـ الرِّبا)، أو متميِّزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والترجمة)، أو أمنية وعسكرية (الخِصْيان ـ المماليك)، أو لأنها تتطلب الحياد الكامل

(التجارة وجمع الضرائب). ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحياد، وبأن علاقتهم بالمجتمع علاقة نفعية تعاقدية، وهم عادةً عناصرُ حركية لا ارتباطَ لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع في حالة اغتراب، ويقوم المجتمع بعزلها عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعي. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً من حَمَلة الفكر الحلولي والعلماني الشامل. وقد استخدم الدكتور المسيري هذا النموذج في تحليل تاريخ الجماعات اليهودية ووضعها وانتماءاتها الثقافية. كما درس الدولة الصهيونية باعتبارها دولةً وظيفيةً، استيطانيةً إحلالية. ورغم أن هذا الكتاب يتناول الجماعات الوظيفية اليهودية بوجهٍ خاصٍّ من التركيز، إلا أنه ـ مع ذلك ـ يقدم مفهوم «الجماعة الوظيفية» باعتباره أداةً تحليلية أكثرَ تفسيريةً وتركيبيةً من مفهوم «الطبقة» التقليدي.

(23) رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثَّمر: سيرةٌ غيرُ ذاتية غيرُ موضوعية

الناشر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2000م. ودار الشروق، 2006م. طبعة جديدة تماماً من كتاب رحلتي الفكرية مُزوَّد بألبوم صور بعنوان «رحلتي في صور».

تعريف: كثيراً ما تُطرح على الدكتور المسيري أسئلةٌ خاصة بحياته الفكرية، وعن انتقاله من دراسة الشعر الرومانتيكي إلى دراسة الصهيونية وتاريخ الأفكار، ومن الرؤية المادية إلى الرؤية الإنسانية الإيمانية. ولهذا كتب سيرته «الذاتية» التي تحاول أن تؤرخ لتطوره الفكري، وتجيب في الوقت نفسه عن هذه الأسئلة وغيرها. ولذا فقد أطلق عليها عبارة «سيرة غير ذاتية»، حيث إنها لا تضم حياة فرد، بل هي سيرة مفكر عربي

إسلامي. ولكنها في الوقت نفسه تتضمن الحقائق الخاصة بفرد معيَّن له أبعاده الخاصة جداً، ولذا فهي أيضاً «سيرة غير موضوعية». وقد حصلت هذه السيرة على جائزة أحسن كتاب في معرض القاهرة الدولي للكتاب لعام 2001م.

(24) في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر

الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2007م.

تعريف: يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات الأدبية المتنوعة على مستوى الشكل والمضمون بل المنهج، وإن كان ينتظمها خيط واحد، فجميعها يتناول قضايا فكرية متنوعة، كما أنها جميعاً تلتزم بعدم إطلاق أى تعميمات نقدية دون قراءة متمعنة فى النصوص ودون تجريد النموذج الإدراكى الكامن فى كل جزئيات النص وتفاصيله، ثم تحويله إلى نموذج تحليلي يُستخدم فى قراءة هذا النص فى كُليته وتكامله. وقد اسْتُخدِمَتْ آليات عديدة لتحقيق هذا الهدف (التحليل الفلسفي - دراسة الخلفية التاريخية - التحليل الطبقي - التحليل البنيوي) ولكن من أهمها استخدام الصورة المجازية. وقد صُنفت الدراسات على أساس الموضوع الأساسى المتواتر الكامن الذى هو قريب الصلة بمفهوم النموذج. ويتناول الكتاب إشكاليات مختلفة من بينها كيفية استجابة بعض الأدباء في الشرق والغرب لقضية تحديث المجتمع وعلاقة الأدب بالسياسة وبالصراع العربي الإسرائيلي، والإشكاليات الفلسفية التي يواجهها الأدباء الأمريكيون.

(25) صمويل تايلور كوليردج، قصيدة الملاح القديم فى سبعة أقسام

الناشر: أويكننج، لندن - كاليفورنيا 2007م. طبعة باللغتين العربية

والإنجليزية، ترجمة وتعليق د.عبد الوهاب المسيرى ولوحات الفنانة دكتورة رباب نمر.

تعريف: يحوي هذا الكتاب النص الإنجليزي لقصيدة «الملاَّح القديم» للشاعر الانجليزى صمويل تايلور كوليردج، وترجمتها إلى العربية. وتَعقُب الترجمةَ محاولةٌ لتقديم قراءة نقدية متمعنة موجزة تبين تلاقي الرؤية المسيحية الإنسانية مع الرؤية الإسلامية الإنسانية. وقد قامت الفنانة رباب نمر برسم تسع لوحات تصويرية للترجمة، وهي بذلك تقدِّم رؤية فنانة عربية للقصيدة. وقد طُبع الكتاب طبعة محدودة على هيئة كتاب فني، وجُلد تجليداً فاخراً، ومُرفق به حافظة تضم نسخ رقمية للتسع لوحات بحجمها الأصلي، كما تضم الدراسة النقدية الكاملة التي تَضَمّن الكتاب صورة موجزة منها.

(26) دراسات معرفية في الحداثة الغربية

الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2006م.

تعريف: يضمُّ هذا الكتاب دراسات عن الحضارة الغربية الحديثة والنموذج المعرفي الكامن وراء نظرياتها ومنتجاتها الحضارية. ويتناول الكتاب بعض قضايا المنهج المتصلة بقضية دراسة الحضارة وعلاقة الأفكار بالواقع. ويضم الفصل الثالث (ماكس فيبر والحداثة) ثلاث دراسات في فكر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر والهدف منها أن توضح منهجه في دراسة الظواهر الحضارية الحديثة، فهو يستخدم النماذج المركبة مُتعددة الأبعاد ليفسر ظواهر مثل الرأسمالية والعلمانية، فيبين علاقتهما بالإصلاح الديني وبالحلولية. ويضم الكتاب كذلك محاولة لدراسة بعض تبديات النموذج الحضاري الغربي على مجمل حياة

الإنسان، العامة والخاصة، في الشرق والغرب، ومحاولة لتجريد النموذج المعرفي والحضاري الغربي وتحديد بعض سماته الأساسية. ومن أهم فصول هذا الكتاب الفصل الرابع المعنون (الحضارة الغربية الحديثة: حوار مع مؤرخ أمريكي) وهو محاولة لإلقاء الضوء على موقف البروفسور كافين رايلي صاحب كتاب (الغرب والعالم) من الحضارة بشكل عام والحضارة الغربية على وجه الخصوص، كما أنه يبين بعض تحفظات الدكتور المسيري على هذه الحضارة. ويتضمن مُلحق الكتاب دراسات في علاقة الأفكار بالواقع، ومن بينها دراسة في منهج البروفسور رايلي.

(27) الصهيونية وخيوط العنكبوت

الناشر: دار الفكر، دمشق 2006م.

تعريف: يضمُّ هذا الكتاب عدة مقالات تتناول طائفة متنوعة من الأحداث والظواهر المتعلقة باليهودية والصهيونية، وبمسار الصراع العربي الصهيوني. ويمكن القول: إنَّ هذه الدراسة هي محاولة لاستخدام النماذج التي طوَّرها المؤلف في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد لتفسير الأحداث والوقائع التي يتعرض لها الكتاب بالتحليل والمعلومات التي ترد فيه. ويحاول الكاتب قدر استطاعته أن يضع الحدث والمعلومات داخل نمط متكرر متجاوز للحدث نفسه والمعلومة نفسها وأكثر عمومية منهما، بالإضافة إلى وضعهما في سياقهما التاريخي والثقافي حتى يمكن فهمهما في أبعادهما المركبة. ويتناول الجزء الأول من الكتاب الموضوعات التي تدور حول بعض جوانب الاستعمار الصهيوني، مثل الديموجرافيا اليهودية، وجُذور

الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، وقضية المصطلح الصهيوني وكيف أنه يعبر عن مفاهيم صهيونية وضرورة الحذر منه.

ويتناول الجزء الثاني من الكتاب مفهوم الوحدة اليهودية كما يتبدَّى فيما يُسميه المؤلف خرافة القومية اليهودية، وخرافة الهوية اليهودية، وخرافة الشخصية اليهودية. ويحاول هذا الجزء أن يُبين، من خلال الأمثلة المحددة والشواهد المتعددة، أنه لا يوجد أي تجانس بين أعضاء الجماعات اليهودية، وأن الحديث عن الوحدة اليهودية هو خرافة ابتدعها الصهاينة والمعادون لليهود واليهودية على حد سواء لإسباغ الشرعية على المشروع الصهيوني. ثم ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى عالم الإدراك، فيحاول أن يُبين كيف يدرك الإسرائيليون واقعهم وواقع الفلسطينيين، فهذا الإدراك، وليس الواقع المادي المباشر، هو الذي يحدد كثيراً من جوانب استجابتهم لما يقع لهم من أحداث. أما بقية الكتاب فيتناول موضوعات شتَّى مثل: بروتوكولات حكماء صهيون والفكر التآمري بشكل عام. ويتناول الفصل الأخير من الكتاب موضوع نهاية إسرائيل وهو موضوع يحجم الإعلام العربي الرسمي عن تناوله، بينما لا يتردد الإعلام الصهيوني في ذلك، فهاجس نهاية إسرائيل يطارد الإسرائيليين دائما. وعنوان الكتاب له دلالة، فقد كان مُوشيه يعلون، الذي كان يشغل منصب رئيس هيئة الأركان في الجيش الإسرائيلي. دائماً يمتدح قدرة الشعب الإسرائيلي على الصمود في الصراع الدائر مع الفلسطينيين، واعتاد الظهور في أوساط إسرائيلية مختلفة ليدْحَض نظرية «خيوط العنكبوت» المنسوبة للسيد حسن نصر الله، أمين عام «حزب الله»، ومؤداها أن إسرائيل تبدو من الخارج دولة عُظمى من الناحية العسكرية، ولكن من يلمسها يدرك أنها تتفكك مثل خُيوط العنكبوت. ولكن مع

تصاعد معدلات القلق داخل التجمع الصهيوني، اضطُر يَعْلون، في تصريحات نقلتها صحيفة يديعوت أحرونوت في موقعها على الإنترنت (11 فبراير/ شباط 2003)، إلى الاعتراف بأن قدرة المجتمع الإسرائيلي على الصمود محدودة للغاية، بل أقر بصواب نظرية «خيوط العنكبوت». وقد عبَّر يَعْلُون عن رأيه هذا في اجتماع مُغلق أمام شخصيات من العاملين في مجال التربية والتعليم في القدس، ووصفت الصحيفة هذه التصريحات بأنها (شاذَّة)، وبأنها وقعت على مسامع الحاضرين وقع الصاعقة، وهو الأمر الذي دفع يَعْلُون فيما بعد إلى نفي تصريحاته مدعياً أنها أُسيءَ فهمها، ومن ثم حُذفت تماماً من موقع الصحيفة. ومما يستلفت النظر أن معظم الصحف العربية تجاهلت الخبر تماماً، بينما نشرته بعض الصحف الأخرى على استحياء في زاوية مهملة، وكأنه خبر عابر لا أهمية له، وكأنه ليس تقييماً حقيقياً لمعنويات الكُتلة البشرية الاستيطانية التي احتلت أرض فلسطين، صادر عن أحد أعمدة المؤسسة العسكرية الصهيونية، وكأنه ليس مؤشراً قوياً على عمق الأثر الذي تحدثه الانتفاضة الفلسطينية على التجمع الصهيوني.

(28) الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في مجلدين

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2004م، طبعة ثانية 2005م.

تعريف: هذه الموسوعة هي تلخيص لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي صدرت في ثمانية مجلدات. وقد احتفظ المسيري بالمادة الأساسية في موسوعته الموجزة، ولكنه حاول تقريب موضوعاتها لتكون في متناول القارئ غير المتخصِّص.

(29) التجانس اليهودي والشخصية اليهودية

الناشر: دار الهلال، كتاب الهلال، 2004م.

تعريف: يضم هذا الكتاب عدة مقالات نُشرت في عدة جرائد عربية على مدى الأعوام الماضية. والمقال الأسبوعي عادةً ما يدور حول حدث ما، حدثٌ (ساخن) كما يقولون في عالم الإعلام، وهم عادةً ما يعنون بذلك حدثاً وقع لتوِّه. هذا المطلب يمثل جزءًا من توقعات القارئ من جريدته اليومية. ولكن مؤلف هذا الكتاب لا يؤمن بجدوى ما يسميه (الموضوعية المادية المُتلقية) التي تتلقى تفاصيل الواقع ثم تسجلها دون تصنيف أو ترتيب بهدف مراكمة المعلومات، ولذا فقد حاول قدر استطاعته أن يضع الحدث داخل نمط متكرر متجاوز للحدث نفسه وأكثر عمومية منه، كما كان يضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي حتى يمكن فهمه في أبعاده المركبة. وبهذا تم تطبيق بعض المفاهيم التحليلية الأساسية التي وردت في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية على الأحداث الآنية. وقد قام المؤلف بجمع هذه المقالات في كتاب، بعد أن قام بإعادة تصنيفها حسب الموضوع الأساسي الكامن وداخل النمط المتكرر. وبذلك يمكن للقارئ أن يرى الحدث (الساخن) في إطار النمط (الدافئ) والسياق الحي الذي يُعطي الحدث معناه وأبعاده الحقيقية. فهناك مجموعة من المقالات عما يسمى (القومية اليهودية) وآخر عما يسمى (الشخصية اليهودية) وثالث عن الهيكل ومحاولات إعادة بنائه.

(30) الحداثة وما بعد الحداثة (بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي)

الناشر: دار الفكر، سلسلة حواراتٌ لقرنٍ جديد، دمشق 2003م.

تعريف: يتضمن هذا الكتاب تلخيصاً لآراء الدكتور المسيري التي تتعلق بفلسفة ما بعد الحداثة. كما أنه يقدم دراسة مستفيضة لعلاقة اليهود واليهودية بها، وسرداً للمواجهة التي حدثت في القاهرة بينه وبين الفليسوف الفرنسي عاك دريدا.

(31) البروتوكولات واليهودية والصهيونية

الناشر: دار الشروق، القاهرة يناير 2003م، طبعة ثانية إبريل 2003م، طبعة ثالثة مايو 2003م، طبعة رابعة يناير 2005م.

تعريف: يرى المسيري أن البروتوكولات وثيقة مزيَّفة، وذلك استناداً إلى بعض الحقائق التي نُشرت عن أصولها ومن خلال تحليل النص من الداخل. وهو يبيِّن في هذه الدراسة أن »الفكر البروتوكولي« التآمري فكر اختزالي، ليست له مقدرة تفسيرية ولا حتى تَعبوية؛ لأن كُره اليهود ـ الذي ينطلق منه هذا الخطاب ـ يصب في واقع الأمر في الخندق الصهيوني. فمَنْ يكره اليهود يقوم باضطهادهم والتحريض ضدهم، مما يضطرهم إلى «الخروج» من بلدهم ليتحولوا إلى مستوطنين في بلادنا! كما أننا، بتصوُّرنا أن اليهود هم «السَّبب» فيما يلحق بنا من مصائب، نتجاهل الدعم الأمريكي الشامل والمستمر للجيب الصهيوني، وهو الدعم الذي يضمن له الاستمرار والبقاء. والصهيونية، كما يقول المسيري، هي دعوة لتخليص أوروبا من اليهود وتصديرهم إلى مكان خارجَها ليوظَّفوا لصالحها. وتبيِّن الدراسة أن الجذور الحقيقية للصهيونية هو الاستعمار الغربي ومعاداة السامية. وتخلُص الدراسة إلى أن ترويج البروتوكولات يبث روح الهزيمة ويقوِّض روح الجهاد، وأن الإصرار على أن اليهودية عبارة عن مجموعة من الصفات الثابتة التي يتوارثها

اليهود جيلاً بعد جيل يتنافى وتعاليمَ الإسلام التي تذهب إلى أن الرذيلة ـ مثل الاستقامة ـ مسألةُ اختيار وليست مسألةَ ميراث. وتختتم الدراسة بفصل عن إبداعات انتفاضة 1987م وانتفاضة الأقصى، وكيف أن مثل هذا الإبداع لم يكن ممكناً إلا بعد أن نَفَض المتنفضون عن أنفسهم غُبارَ الخوف والهزيمة.

(32) الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة

الناشر: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2003م.

تعريف: شاع في الخطاب التحليلي العربي أنَّ الصهيونية تضرب بجذورها في التوراة والتلمود والتقاليد الدينية والإثنية اليهودية. ويذهب المسيري إلى أن ثمة خللاً تصنيفياً أساسياً هنا، فالصهيونية، كما تُحاول أن تبين هذه الدراسة، ذات جذور غربية ثم أُضيفتْ لها ديباجات يهودية. فالبُعد اليهودي في معظم الأحيان بُعد زخرفي تبريري، أضيف من أجل مقدرته التعبوية. وقد أدى هذا الخلل التصنيفي إلى خطأ الافتراضات التي تبدأ بها كثير من البحوث في العالم العربي، وهذا يُحدد بطبيعة الحال المجال الذي ترصده هذه البحوث وطريقة تصنيف المعلومات والنتائج التي يصل إليها الباحث، فهي في معظم الأحيان ليس لها قيمة تفسيرية أو تنبُّئية عالية. وتتناول هذه الدراسة هذه الإشكالية، فهي تحاول أن توضح العناصر الغربية الأساسية (المادية والمعنوية) التي دخلت في تكوين الرؤية الصهيونية للواقع، وأن تبين أن الصهيونية ليست مجرد انحراف عن الحضارة الغربية الحديثة، كما يحلو للبعض القول، وإنَّما هي إفراز عُضوي لهذه الحضارة ولما نسميه بالحداثة الداروينية، أي الحداثة التي ترمي إلى تحويل العالم إلى مادة استعمالية تُوظَّف لصالح

الأقوى (في مُقابل الحداثة الإنسانية التي ترمي إلى تحقيق التوازن بين الذات والطبيعة والتي تطالب بتكاتف كل أبناء الجنس البشري لإعمار الأرض لصالح البشرية جمعاء بما في ذلك الأجيال القادمة).

(33) دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2003م.

تعريف: تتناول دراسات هذا الكتاب إشكالية منهجية، وهي ضرورة استخدام النَّماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية. والنماذج المركبة هي النماذج التي لا تكتفي بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنَّما تأخذ في الاعتبار عناصر عدة منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بل تصل إلى العناصر الحضارية والأبعاد المعرفية. ولأنَّ النموذج التحليلي المركب متعدِّد الأبعاد والمستويات فإنَّه يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. ويتضمن الكتاب تعريفاً بالنماذج المعرفية وعلاقة الإدراك بالواقع ومقارنة بين النَّماذج الاختزالية والنَّماذج المركبة، كما يتضمن جزءاً عن علاقة المؤشر بكل من هذه النماذج. ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيري من خلال نماذج مركبة على ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة مثل الماسونية والرأسمالية ومعاداة السامية.

(34) في الخطاب والمصطلح الصهيوني

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2003م، طبعة ثانية 2005م.

تعريف: هذا الكتاب هو محاولة للتأكيد على قضية محورية، وهي قضية المصطلحات أو تسمية الظواهر والأشياء. فالمصطلحات تُخبئ

مفاهيم، وهذه المفاهيم قد تكون متحيزة ضدنا إن كان من صَكَّ المصطلح معادياً لنا ورؤيته للواقع تغيبنا وتُهدر حقوقنا. فحينما يُشير الصهاينة إلى «فلسطين» باعتبارها «إسرائيل» وإلى «القدس» باعتبارها «أورشليم»، وحينما يتحدثون عن «أمن إسرائيل» أو «حدودها» فإنهم عادةً ما يُعطون هذه المصطلحات مضموناً متحيزاً ضدَّنا، بل ومعادياً لنا. ومن هنا ضرورة إدراك هذا البُعد في المصطلحات والتصدِّي له، وهذا ما تحاول أن تنجزه هذه الدراسة عن طريق تقديم خطوط نظرية منهجية عريضة وبعض التطبيقات.

(35) الإدراك الصهيوني للعرب والحوار المسلَّح

الناشر: دار الحمراء، بيروت 2003م.

تعريف: من أعقد القضايا التي يُواجهها المحللون السياسيون قضية علاقة إدراك الإنسان للواقع المحيط به وبسلوكه ومدى تأثير الإدراك (والوعي والأفكار والرموز) في السلوك الإنساني، وكيف تكون استجابة الإنسان الذي يتم تحدي خريطته الإدراكية، كما يحدث فى فلسطين المحتلة حين يتحدَّى المنتفضون خريطة الصهاينة الادراكية التي تستند إلى مجموعة من الأساطير والديباجات التوراتية من خلال المقاومة أو ما نسميه الحوار المُسلَّح. وهذه القضية لا تختلف كثيراً عن مشكلة الذاتية والموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية بل الطبيعية. وهذا الكتاب يحاول أن يلقي بعض الضوء على هذه القضية: هذا هو هدفه، وهذا ما يرمي إلى تحقيقه. ورغم أن كل فصول الكتاب تدور حول الصراع العربي الإسرائيلي (وموضوعات أخرى على علاقة به)، فإنَّ هذه مجرد دراسات لحالات، إذ يظل الموضوع الأساسي هو قضية الخريطة

الإدراكية وكيف تُحدد الرؤية و كيف يمكن تحدّيها حتى يتم تعديلها أو تقويضها تماماً، وما الحالات التي أتينا بها سوى محاولات مختلفة لتوضيح بعض أبعاد هذه القضية الكلية والمجردة من خلال أمثلة متعينة.

*** (36) من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثرُ الانتفاضة على الكِيان الإسرائيلي**

الناشر: الدكتور عبد الوهاب المسيري. صدرت منه عدة طبعات: القاهرة ـ دمشق ـ برلين ـ نيويورك ـ نشر إلكتروني، حقوق الطبع محفوظة للقُرَّاء 2002م.

تعريف: أراد المسيري أن تكون هذه الدراسة عن انتفاضة الأقصى مكمِّلة لدراسته السابقة عن انتفاضة 1987م الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسةٌ في الإدراك والكرامة. وفيها يبيِّن الانتقالةَ النوعيةَ التي حقَّقها الشعب الفلسطيني في نضاله ضد الكيان الصهيوني، والأثرَ العميقَ الذي تركه هذا النضال عليه.. ابتداءً من الخسائر الاقتصادية التي ألحقتها الانتفاضة بالتجمُّع الصهيوني، مروراً بالعوامل النفسية، وانتهاءً بظاهرة الفرار من الخدمة العسكرية وسقوط الإجماع بخصوص الاستيطان.

(37) أغنياتٌ إلى الأشياء الجميلة

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2002م.

تعريف: ديوان شعر (حُر) للأطفال، يتحدث عن موضوعات الحياة الأساسية مثل الميلاد والزواج واكتساب الخبرة والموت. وقد حصلت هذه المجموعة الشعرية على جائزة سوزان مبارك لأدب الأطفال عام 2002م، كما حصلت على جائزة منظمة IBBY العالمية عام 2004م.

(38) إنهيار إسرائيل من الداخل

الناشر: دار المعارف، القاهرة 2002م.

تعريف: دراسات متنوعة في الكيان الصهيوني تُغطي الموضوعات الأساسية التالية: الديموجرافيا اليهودية، النبوءات الصهيونية، العُنف الصهيوني، إعادة بناء الهيكل. ثم تتوجه الدراسة إلى قضية «إنهيار إسرائيل من الداخل»، وكيف أن عوامل الأزمة آخذة في التفاقم ولكنها لن تؤدي إلى الانهيار؛ لأن مقوِّمات حياة الكيان الصهيوني ليست من داخله، وإنَّما من خارجه، فهو لا يحقق لنفسه الاستمرار من خلال جُهد المستوطنين الصهاينة، وإنَّما من خلال الدعم الأمريكي الغربي ـ السياسي والاقتصادي والعسكري ـ المستمر، ولذا، لابد من استمرار الجهاد ضد هذا العدو.

(39) الإنسان والحضارة والنماذج المركَّبة: دراساتٌ نظريةٌ وتطبيقية

الناشر: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2002م.

تعريف: ينطلق المسيري في هذا الكتاب من الفكرة المحورية الأساسية في فكره: اختلاف الإنسان عن الطبيعة/ المادة، ومن ثَمَّ ضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية، خاصةً الظواهر التي تتجاوز المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وصولاً إلى المستوى الحضاري والمعرفي. فدراسة أية ظاهرة على هذا المستوى تتطلب نَموذجاً تحليلياً متعدِّدَ الأبعاد والمستويات، مركَّباً إلى أقصى درجات التركيب حتى يمكنه الإحاطةُ بمعظم جوانب الظاهرة موضع الدراسة. وكل دراسات هذا الكتاب محاولة لتطبيق هذا المنهج التحليلي على ظواهر حضارية مختلفة، مثل حُروب الفرنجة، ووضع

أعضاء الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية، وعلاقة مِعْمار المتاحف بالرؤى الفكرية والأيديولوجية المختلفة، والانتفاضة الفلسطينية. كما يتضمَّن الكتاب عرضاً لمنهج كافين رايلي، المؤرخ الأمريكي، في تفسير الظواهر الحضارية من خلال النماذج المركبة. وفي النهاية أُلحقت به دراسة نظرية طويلة في المنهج المقترح استخدامه في الدراسات الحضارية، تضمَّنت مقارنةً بين النماذج الاختزالية والنماذج المركبة وكيفية صياغتها.

(40) فلسطينيةً كانت ولم تَزَلْ: الموضوعاتُ الكامنةُ المتواترةُ في شعر المقاومة الفلسطيني

الناشر: الدكتور عبد الوهاب المسيري، نشر خاص، القاهرة 2002م.

تعريف: يضمُّ الكتاب مختاراتٍ من شعر المقاومة الفلسطيني حتى عام 1980م. وقد تم تقسيمها إلى عدة موضوعات رئيسة (جماليات المقاومة، في المراثي، في حب فلسطين، الصمود والمقاومة، الانتصار). وتتناول مقدمة المسيري النقدية الطويلة كلَّ هذه الموضوعات، وخصوصاً جماليات المقاومة التي تدور حول إشكالية الشاعر الذي يبغي تغيير المجتمع وتحطيم الظلم، ولكنه يعبِّر عن نفسه من خلال شكل جمالي ثابت متسق مع نفسه (وقد نُشرت هذه المقدمة من قبل باللغة الإنجليزية في كتاب العُرْس الفلسطيني The Palestinian Wedding، الذي قام المسيري بتحريره). ويضم الكتاب لوحاتٍ للفنان كمال بلاطة رسمها لهذا الكتاب ولكتاب آخر، حرَّره الدكتور المسيري أيضاً (وهو كتاب عاشقٌ من فلسطين A Lover from Palestine).

(41) مقدمةٌ لدراسة الصراع العربي ـ الإسرائيلي: جذورُه ومسارُه ومستقبُله

الناشر: دار الفكر، دمشق 2002م.

تعريف: يضم هذا الكتاب ستة فصول تحاول تقديم رؤية شاملة لجذور الصراع العربي الإسرائيلي ومساره ومستقبله. فيقدم الفصل الأول (يهودٌ، أم جماعاتٌ يهودية؟) رؤيةً «بانورامية» للجماعات اليهودية في العالم: أعدادهم، وهجراتهم، وتنوعهم، وعدم تجانسهم. ويتناول الفصل الثاني (يهودٌ، أم جماعاتٌ وظيفية يهودية؟) مفهومَ الجماعة الوظيفية، ويحاول تطبيقه على الجماعات اليهودية. أما الفصل الثالث (الصهيونية والمسألة اليهودية) فيبيِّن كيف تبلور الفكر الصهيوني داخل التشكيل الحضاري الغربي والإمبريالي. أما الفصل الرابع (موجز تاريخ الصهيونية) فيحاول أن يقدم خريطة متكاملة لتطور الفكر الصهيوني. ويتناول الفصل الخامس (الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الصهيوني) الظاهرة الصهيونية، ويحاول أن يحدد سماتِها العامةَ والخاصة، ويطرح تعريفاً لها، بدلاً من التعريفات الغربية المتحيزة ذاتِ المقدرة التفسيرية الضعيفة. ويتناول الفصل السادس والأخير (أزمة الصهيونية) مصادر أزمة الأيديولوجية والتجمع الصهيوني، ومدى تأثيرها في مستقبل إسرائيل.

(42) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان

الناشر: دار الفكر، دمشق 2002م.

تعريف: تشكِّل الفلسفة المادية البِنْيَةَ الفكرية التحتية، أو النموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الحديثة: الماركسية والبرجماتية والداروينية وغيرها. كما أنها تشكِّل الإطارَ المرجعيَّ الكامنَ لرؤيتنا

للتاريخ والتقدُّم وللعلاقات الدولية، بل وأحياناً لأنفسنا. وقد ارتبطت الفلسفة المادية في عقول الكثيرين بالعقلانية والتقدُّم والتسامح. . . إلخ، مع أن الواقع أبعدُ ما يكون عن ذلك! ويذهب المسيري في هذه الدراسة إلى أنه قد حان الوقت لفتح باب الاجتهاد بخصوص هذه الفلسفة، نظراً لأهميتها وهيمنتها على بعض أعضاء النُّخَب الثقافية والفكرية عندنا. ويمكن تصنيف هذه الدراسة باعتبارها محاولةً في هذا الاتجاه. فهي تحاول تعريف الفلسفة المادية وسر جاذبيتها ومواطن قُصورها، فهي تُخفق في تفسير ظاهرة الإنسان، بل تُشكل هجوماً على الطبيعة البشرية. وتتناول الدراسة كذلك مفهوم العقل، فتبيِّن أن العقل في حد ذاته مفهوم عائم غائم، وأن المهم هو النموذج الكامن وراء العقل. وانطلاقاً من هذا التصوُّر تحاول الدراسة حصر أهم سِمات العقل المادي، كما تحاول توضيح الفرق بين العقل الأداتي والعقل النقدي. وتتناول بقية الدراسة بعض التجليات التاريخية للفلسفة المادية، مثل العلمانية الشاملة والإمبريالية والداروينية والإبادة الغربية لملايين البشر ابتداءً من عصر النهضة في الغرب في الأمريكتين حتى العصر الحديث في ألمانيا النازية والجزائر وفيتنام والبوسنة والشيشان.

(43) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووَحْدة الوجود

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2002م، طبعة ثانية 2006م.

تعريف: تتناول هذه الدراسة موضوعاً جديداً بعض الشيء، وهو علاقة اللغة والمجاز برؤية الإنسان للكون وتصوره لعلاقة الخالق بالمخلوق، أي أنها تربط بين عدة مجالات من النشاط الإنساني (الدراسات اللغوية، الدراسات الدينية، الدراسات النفسية). وهي تنقسم إلى بابين، يتناول الأول منهما الصورَ المجازية باعتبارها تعبيراً متعيناً عن

رؤية الإنسان للكون. حيث ترصد الدراسة الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة: الصورة الآلية والصورة العضوية، كما يتم فيه تطبيق منهج تحليل الصورة المجازية كمدخل لفهم النموذج الكامن المهيمن على العقل الصهيوني، سواء في علاقته بذاته أم في علاقته مع الآخر. أما الباب الثاني من الدراسة فيتعامل مع موضوع أكثر تجريداً، وهو علاقة رؤية الكون باللغة، وإشكالية علاقة الدَّال (المصطلح ـ الإشارة ـ الإسم) بالمدلول (المفهوم ـ المشار إليه ـ المسمَّى). فتبين الدراسة أن الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أن ثمة علاقَة اتصال وانفصال بين الدَّال والمدلول، عادةً ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الإله هو مركز الكون، مفارقٌ له ولكنه يرعاه، فهو في علاقة تواصل بالعالم وانفصال عنه، وأن ثمة مسافةً تفصل بين الخالق والمخلوق. أما الرؤية التي ترى أن ثمة اندماجاً كاملاً بين الدَّال والمدلول أو انفصالاً كاملاً بينهما، فإنَّها تستند إلى الرؤية الحُلولية، التي ترى أن الإله قد حلَّ تماماً في مخلوقاته، فأُلغيت المسافة بينهما وأصبح الخالق والكون جوهراً واحداً. ثم تتناول الدراسة نوعين من الخطاب واللغة: اللغةُ المجازية متعددةُ المستويات والأبعاد، في مقابل اللغة الأيقونية والحَرْفية، واحديَّةِ المستوى والبُعد. فاللغة المجازية تعبِّر عن الرؤية التوحيدية للإله باعتباره منفصلاً عن الكون ومتصلاً به في آنٍ واحد، أما اللغة الأيقونية والحرفية فهي نِتاج اعتقاد تجسُّد الإله في العالم وحُلوله فيه وتوحُّده معه.

(44) العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

الناشر: دار الشروق، جزآن، القاهرة 2002م، طبعة ثانية 2005م.

تعريف: أهمية هذه الدراسة موازيةٌ تماماً لأهمية دراسة المسيري

للصهيونية واليهودية. وتشكل هذه الدراسة، المكوَّنة من مجلدين، جزءاً من دراسة أوسع عن العلمانية. ويتناول هذان المجلدان قضية العلمانية (في جانبيها النظري والتطبيقي) من منظور مختلف بعض الشيء عمَّا هو سائد وشائع. فهي لا تتبنى التعريفاتِ الشائعة، بل تفرِّق بين «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة» كما يُطلق عليها المسيري. والفرق بينهما أن العلمانية الجزئية تُطالب بفصل الدين عن الدولة وحسب، بينما تلزم الصمت بخصوص القيم النهائية والمطلقة والحياة الخاصة والمرجعية النهائية للقرارات السياسية والاقتصادية والتربوية. أما العلمانية الشاملة فهي ليست فصلَ الدين عن الدولة وحسب، وإنَّما فصلُ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، لا عن الدولة وحسب وإنَّما عن مجمل حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص وعن المرجعية النهائية للدولة ولكل قرارات الإنسان، بحيث تنزع القداسة عن العالم، فتصبح كل الأمور نِسبية، ويتحوَّل الإنسان والطبيعة إلى مادة استعمالية يوظفهما الأقوى لصالحه. ونتيجةً لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، والجسدُ المنفصل عن القيمة، والحياةُ المنفصلة عن القيمة، وتظهر المنظومة الداروينية باعتبارها منظومة القيم الوحيدة الممكنة في مثل هذا العالم.

وإذا كان من الممكن تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بمعنى الإجراءات السياسة والاقتصادية)، فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبُّله، لأنها أيديولوجية كاسحة لا يُوجد فيها مجال للإنسان أو للقيم، ومن ثَمَّ فهي لا تتصالح مع الدين ولا مع الإنسان، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان للبُعد المادي وحسب! وتتكون الدراسة من مُجلدين منفصلين رغم ارتباطهما الواحد بالآخر: كُرِّس المجلد الأول منهما لإشكالية

تعريف العلمانية والمراجعات المختلفة (الغربية والعربية) بخصوص مصطلح العلمانية والمفهوم أو المفاهيم المتناقضة الكامنة وراءها.

وفي المجلد الثاني ينتقلُ المسيري من النظرية إلى التطبيق ـ أي إلى عمليات العلمنة الشاملة .؛ فيتناول عمليات الترشيد في الإطار المادي وأثرها في المجتمع الإنساني في مجالات النشاط الإنساني المختلفة، ابتداءً من علْمنة الرؤية والدين والنظريات السياسية والتربوية والأخلاقية والجمالية، وانتهاءً بعلْمنة الملابس والطعام والجريمة! كما يقدِّم بعض مؤشرات العلمانية الشاملة، وبعض المشكلات الناجمة عن العلمنة الشاملة. ثم يتناول إشكالية محدَّدة هي علاقة العلمانية الشاملة باليهود واليهودية والصهيونية، وهي إشكالية خِلافية تشغل العقل العربي، لأسباب غنية عن التعريف.

(45) الصَّهيونية والعُنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى

الناشر: دار الشروق، القاهرة 2001م.

تعريف: دراسة في عَلاقة العُنف بالصهيونية ومدى ارتباط الواحد بالآخر، فالصهيونية إنْ هي إلا شكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني الإحلالي. ويحاول المسيري في هذا الكتاب ـ كعادته دائماً ـ أن يتجاوز السَّرْدَ المعلوماتي لأحداث الإرهاب الصهيوني، ليُبيِّن أن هناك نمطاً أكثرَ عُمقاً من الإرهاب، وهو العنف الصهيوني الذي يتبدَّى في أكثر الأشياء عمومية (نظرية الأمن) وأيضاً في أكثرها خصوصية (الطُّرق الالتفافية).

(46) العالم من منظور غربي

الناشر: دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة 2001م.

تعريف: حاول الإنسان الغربي الحديث «تَدْويلَ» نماذجه الحضارية والمعرفية من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وهو ما يُعرف في الوقت الحاضر باسم »الغزو الثقافي«. وفي هذا الكتاب يؤكد المسيري أن لكل مجتمع رؤيتَه المتميِّزة للكون والتحيزات الناجمة عنها، ولكن ما حدث هو أن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلَّى عن رؤيتها وتحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنَّى ـ عن وعي أو عن غير وعي ـ الرؤيةَ والتحيُّزاتِ الغربية، وبدأت تنظر إلى نفسها من وجهة نظر الغرب. وتتصدَّى هذه الدراسة، وهي تطويرٌ للمقدمة التي كتبها المسيري لكتاب إشكالية التحيز، لهذه القضية بمزيد من التفصيل، وتحاول أن تتجاوز عملية التفكيك وصولاً إلى الجانب التأسيسي، وذلك عن طريق تحديد بعض المنطلقات الأساسية للنموذج البديل وبعض الأمثلة على محاولات تطبيقه.

(47) الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى

الناشر: دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة 2001م.

تعريف: يحاول هذا الكتاب تفكيك وإعادة تركيب بعض المفاهيم والمصطلحات الصهيونية الأساسية مثل «الشعب اليهودي» و«الخصوصية اليهودية» و«الصهيونية المسيحية»، حتى تتعمق رؤيتُنا للعدو الصهيوني، وحتى ندرك مواطن قوته وضعفه، ومن ثَمَّ يُمكننا تحسينُ مقدرتنا على التنبؤ بسلوكه والتصدِّي له. كما يتناول الكتاب جانباً مهمّاً من الظواهر اليهودية والصهيونية لم يتمَّ التصدِّي له بما فيه الكفاية، وهو البُعد الديموجرافي، وكيف يوظف الصهاينة الأرقام لترويج مفاهيمهم. كما يحلِّل الكتاب أزمة الصهيونية على مستوى النظرية والتطبيق.

(48) قضية المرأة بين التحرُّر والتمركز حول الأنثى

الناشر: دار نهضة مصر، سلسلة التنوير الإسلامي، القاهرة 1999م.

تعريف: قضية تحرير المرأة من القضايا الأساسية التي تواجه الإنسان في العصر الحديث، حيث ظهرت حركات تحرير المرأة، ثم ظهر ما يسمَّى «الفيمينيزم feminism»، والتي يترجمها المسيري بـ «التمركز حول الأنثى»، وهو يذهب في هذا الكتيب إلى أنه يجب التفرقة بينهما. فبينما تحاول حركات تحرير المرأة، انطلاقاً من مفهوم الأسرة، أن تحسِّن وضع المرأة داخل المجتمع، تحاول حركات التمركز حول الأنثى ـ انطلاقاً من مفهوم الفرد المطلق ـ أن تفصلها عنه، ولذا فهي تطرح برنامجاً يطالب بتغيير اللغة وإعادة دراسة التاريخ، مؤكدةً الجانبَ الصِّراعيَّ بين الرجال والنساء. وهي في هذا لا تختلف عن الصهيونية، التي لا تحاول حماية حقوق أعضاء الجماعات اليهودية في أوطانهم، وإنما تؤكد انفصالهم عن المجتمعات الإنسانية التي يعيشون بين ظهرانَيْها، مركِّزةً على وقائع الظلم الذي لحق بهم عبر التاريخ، متجاهلةً ما حققه بعضهم من ثراء وبروز، وما حققوه من اندماج وانصهار في مجتمعاتهم، كل ذلك من أجل أن يتسنَّى نقلُهم إلى فلسطين، فيتحولوا من مواطنين في أوطانهم إلى مستوطِنين في وطننا. وتدعو الدراسة إلى استخدام الأسرة كوحْدة تحليلية بدلاً من الفرد.

(49) فكر حركة الاستنارة وتناقضاته

الناشر: دار نهضة مصر، سلسلة التنوير الإسلامي، القاهرة 1999م.

تعريف: يُشكل فكر حركة الاستنارة الأساسَ الفلسفيَّ للحداثة الغربية التي تبدَّت في كلٍّ من المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، وهي

الإطار المرجعي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب. ويحاول المسيري في هذا الكتيب إظهار بعض التناقضات الأساسية الكامنة في هذا الفكر، الذي يبدأ بتمجيد الإنسان والعقل والتاريخ والفرد، وينتهي بإنكار العقل، وإعلان نهاية التاريخ وعدم مقدرة الإنسان على تجاوز سقفه المادي، والأسبقية المطلقة للمجتمع والطبيعة/ المادة على الإنسان. ويرجع هذا إلى أن فكر حركة الاستنارة فكر مادي لابد وأن يسقط في الواحدية المادية في نهاية الأمر. وبما أن المسيري يرى أن كلاًّ من فكر حركة الاستنارة وحركة التمركز حول الأنثى مجرد تجلِّيَيْن لنموذج العلمانية الشاملة؛ فقد حوَّل الدراستين السابقتين إلى فصلين في كتابه «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» (جزآن، صدرا أخيراً عام 2002م).

(50) قصص للأطفال: نور والذئب الشهير بالمكار (قصة خيالية جداً ـ قصص سريعة جداً) (بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق)

سندريلا وزينب هانم خاتون

رحلة إلى جزيرة الدويشة

معركة كبيرة صغيرة

سر اختفاء الذئب الشهير بالمكَّار

ما هي النهاية؟

الناشر: دار الشروق، القاهرة، 1999م.

تعريف: تصدر هذه القصص في إطار سلسلة تسمَّى حكايات هذا الزمان، وهي تعبِّر عن نفس الأفكار والرُّؤى التي تنطلق منها وتعبِّر عنها

أعمال المسيري الأخرى (بما في ذلك موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية بطبيعة الحال). فابتداءً، هناك فكرة النماذج المعرفية، التي يعدُّها المسيري الأداة الأساسية في عمليتي الإدراك والتحليل. فثمة نموذج معرفي أساسي كامن وراء كل القصص، وهو نفس النموذج الكامن وراء الموسوعة من رفض للموضوعية المادية المتلقية، والنصوصية البَلْهاء، والمعلوماتية الفَجَّة، والسببية الصُّلبة (مثل الذئب في حكاية نور والذئب الشهير بالمكار الذي سقط في الموقف المعلوماتي النُّصوصي دون تحليل أو تفسير أو إدراك لما يطرأ على الواقع من تغيرات!)، إلى إيمان بالعقل التوليدي والسببية الفضفاضة والنماذج المفتوحة (النهايات المتغيرة) وبالحيز الإنساني (المختلف عن الحيز الطبيعي/ المادي) الذي يتحرك فيه الإنسان ويحقق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادتَه وحريتَه ومقدرتَه على الاختيار. وقد بيَّن المسيري في مقدمة هذه الحكايات أن الأساطير التقليدية، مثل ذات الرداء الأحمر، لا يزال لها جمالها البدائي المبدئي الذي لا يُضاهَى، فهي تخاطب شيئاً أساسياً داخلنا، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها بحجة أنها خيالية أو خرافية أو غير واقعية. ومع هذا، يجد الطفل، في العصر الحديث، نفسَه غيرَ قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويُسر. فكل شيء في هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب). وهذه الأساطير، عِلاوةً على هذا، هي نتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيدَ بيئته، ولذا فنحن نجد أن أبطالها إما عناصر طبيعية (حيوانات ـ طيور) أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، مما يُفقدها كثيرًا من أهميتها وفاعليتها في العصر الحديث. كما تحاول حكايات هذا الزمان أن تعلِّم الأطفال كيف تُولَد القصة وتتطور وتتشكل، وأنواعَ القصص المختلفة،

فهي لا تكتفي بأن تُعطيه قصة، أي ثمرة الفكر، وإنما تعلِّمه طريقة القَصِّ (أي طريقة حكاية القصة) التي تؤدي إلى الثمرة. والطفل بهذه الطريقة يحقق قدراً كبيراً من الاستقلال عن القصة وعمَّن يقصها عليه، كما يتعلم حرية الإرادة، ويدرك أن بالإمكان تغييرَ الواقع ليكون أجملَ وأفضل. وقد حصلت بعض القصص على جوائز.

(51) اليهود في عقل هؤلاء

الناشر: دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة 1998م، دار العين، القاهرة 2008م.

تعريف: يضم هذا الكتاب عدَّة دراسات: واحدة عن اليهود في عقل الأدباء أعضاء الجماعات اليهودية الذين يرفضون الصهيونية أو لا يكترثون بها (أيزاك بابل، فرانز كافكا... إلخ)، وعقل الأدباء الذين يهتمون بالصهيونية ويرون فيها حلاً للمسألة اليهودية (جوردون وبرنر). كما يضم دراسةً في فكر جمال حمدان الاستراتيجي، الذي وضع مصر (ومن ثَمَّ فلسطين) في المركز، وفي منهجه الذي لا يرفض العام ولكنه لا يكتفي به، إذ يصل إلى الخاص ويعبِّر عنه. وأخيراً يضم الكتاب الدراسة التي كتبها المسيري بمناسبة زيارة المفكر الفرنسي روعيه جاوردي القاهرة وتقديمه للمحاكمة، ويبيِّن فيها الفرق بين الأسطورة بالمعنى الإيجابي والأسطورة بالمعنى السَّلبي، ويحاول أن يبيِّن «منطقية» تحوُّل جاوردي للإسلام، فهو يبحث عن نظام يؤكد مقدرة الإنسان على تجاوز عالم المادة وسوق السِّلَع، وقد وجد ضالَّته في التوحيد الإسلامي (مقابل «واحديَّة السوق»).

(52) اليَدُ الخفية: دراسةٌ في الحركات اليهودية الهدَّامة والسريَّة

الناشر: دار الشروق، القاهرة 1998م ومكتبة الأسرة، القاهرة 2000م ودار الشروق، القاهرة 2001م.

تعريف: يتناول الدكتور المسيري في هذا الكتاب ما يُسمَّى «العقلية التآمرية» التي تنظر إلى العالم من خلال النموذج الاختزالي ذي البُعد الواحد، ومن ثَمَّ تسقط في العنصرية، التي تبسِّط الواقع، وتجعل التعامل معه والتنبؤ به مسألة صعبة.. إن لم تكن مستحيلة. ويطرح المسيري مقابل هذا ما يُسميه «النموذجَ المركَّب». وقد استخدم عدة حالات للدراسة، منها: البروتوكولات، التلمود، السحر، الماسونية، البهائية، الفرانكية، السبئية، الجاسوسية اليهودية، الجريمة اليهودية، اللوبي اليهودي والصهيوني. كما تناول الكتاب إشكالية العبقرية اليهودية واللوبي اليهودي الصهيوني. وقد ضم هذا الكتاب بعض المواد التي وردت في كتاب الجمعيات السرية في العالم (من إصدار دار الهلال ـ القاهرة 1993م) بعد إعادة صياغتها وتطويرها والإضافة إليها. وأضاف الدكتور المسيري إلى الكتاب ملحقاً به دراسة تفصيلية عن النموذج الاختزالي والنموذج المركب، وعن المؤشر الاختزالي والمركَّب.

(53) الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤيةٌ حضاريةٌ جديدة

الناشر: دار الشروق، القاهرة 1997م، طبعة ثانية 1998م، طبعة ثالثة 2001م، طبعة رابعة 2005م.

تعريف: يتناول الكتاب الظاهرة النازية انطلاقاً من مستوى تحليلي حضاري معرفي يتجاوز السردَ التاريخيَّ والمستوى السياسيَّ، كما يتجاوز منطقَ مراكمة المعلومات والحقائق، ويستخدم منهج دراسة الظواهر التاريخية الحضارية من خلال النماذج التفسيرية. يبدأ الكتاب بتعريف

الإبادة وبعض المصطلحات الأساسية المرتبطة بها، ثم يتناول ظاهرة الإبادة في سياقها الحضاري والألماني، وبعضَ الإشكاليات السياسية والفلسفية التي تُثيرها إبادة يهود أوروبا على يد النازي، مثل إشكالية انفصال العِلم عن القيمة، وتوظيف الإبادة واحتكارها وإنكارها، وإشكالية الحل النهائي، وقضية عدد ضحايا الجريمة النازية، وملاحقة مُجرمي الحرب النازيين. ويُثير الكتاب واحدةً من أهم القضايا الخِلاَفية وهي قضية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية (وخصوصاً الصهاينة) مع النازيين. ويتناول الكتاب كذلك المكانة التي تشغلها الإبادة النازية في الوجدان الفلسفي والأدبي الغربيين.

(54) من هو اليهودي؟

الناشر: دار الشروق، القاهرة 1997م، طبعة ثانية 2001م، طبعة ثالثة 2002م.

تعريف: يُواجه المجتمع الصهيوني في فلسطين المحتلة منذ تأسيسه عام 1948م قضية دينية اجتماعية أساسية، مركبة الأبعاد، متعددة المستويات، هي قضية الهُوية اليهودية وتعريف اليهودي، التي يُشار إليها في الخطاب السياسي والإعلامي، الإسرائيلي والغربي، بصيغة التساؤل: «من هو اليهودي؟». وقد حاول المسيري في هذا الكتاب إلقاء الضوء عليها، فتناولها من منظور تاريخي واجتماعي وسياسي وديني. يبدأ الكتاب بعرض تاريخي لظهور الهُويات اليهودية المختلفة في أنحاء العالم، وهي هُويات نابعة من الواقع الحضاري للمجتمعات التي عاش أعضاء الجماعات اليهودية بين ظهرانَيْها. ثم يقدِّم الكتاب خريطةً للهُويات اليهودية في الوقت الحاضر، وضمن ذلك الهُوية اليهودية

الجديدة في المجتمعات الغربية الحديثة والتعريف الديني الأرثوذكسي لهذه الهُوية. ثم يعرض الكتاب بعد ذلك للأطروحات الصهيونية التي تنطلق من ادعاءٍ ـ ليس له ما يسانده في الواقع ـ وهو أن اليهود شعب واحد، وأن الصهيونية هي القومية اليهودية. ثم يبيِّن الكتاب كيف أن الواقع الإثنيَّ والعِرْقيَّ للمستوطنين الصهاينة في فلسطين المحتلة، ويهود العالم خارجَها، يتحدَّى هذه الأطروحات ويبيِّن طبيعتَها الاختزالية وكذبَها وزيفَها. وفي الطبعة الثانية من هذا الكتاب أضاف المسيري فصلين: واحداً عن الفروق بين المذاهب اليهودية المختلفة (اليهودية الإصلاحية والمحافظة من جهة، والأرثوذكسية من جهة أخرى)، وآخر عن تطورات قضية «من هو اليهودي» خلال عام 1998م.

(55) موسوعة تاريخ الصهيونية

الناشر: دار الحسام، القاهرة 1997م.

تعريف: يستند هذا الكتاب إلى رؤية جديدة لتاريخ الصهيونية، إذ يرى المسيري أن الصهيونية لا تعود بجذورها إلى التوراة والتلمود، وإنَّما إلى حَرَكيات التاريخ الغربي وإلى الرؤية الإمبريالية العلمانية الشاملة. ومع هذا لا يهمل الكتاب الأبعادَ والدِّيباجات اليهودية الخاصة.

(56) الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراساتٌ في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية

الناشر: مركز الأبحاث العربية، بيروت 1990م.

تعريف: ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين، يتناول أولهما الظاهرة الصهيونية في سياقها الغربي، السياسي والاقتصادي والثقافي، كجزء من

التشكيل الاستعماري الغربي، وباعتبارها ظاهرةً استيطانيةً إحلالية. كما يتناول هذا القسم مفهوم تطبيع الشخصية اليهودية، أي تحويل يهود المنفى الطُّفَيليين ـ حسب الرؤية الصهيونية ـ إلى مواطنين مُنتجين ذوي انتماء قومي محدد، وهذا ما يُطلق عليه «عملية التطبيع». ويتناول القسم الثاني موضوعات أخرى مثل «القومية اليهودية» و«التوسعية الصهيونية». كما يتناول بعض الممارسات والظواهر الإسرائيلية مثل الجريمة والإرهاب، والهجرة الصهيونية إلى فلسطين المحتلة، والهجرة منها.

(57) دراسات في الشعر

الناشر: مكتبة الشروق الدولية، مصر ـ يناير 2007م.

تعريف: يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات النقدية. وما يجمعها أنها كلها دراسات في الشعر (تخصص الدكتور المسيري الأكاديمي) وأنها كلها تتَّبع منهج explication de text وبالإنجليزية explication أو close reading أي «القراءة النقدية المتمعِّنة»، وهو منهج يقتضي ألاَّ يصدر الناقد أي تعميم بدون أن يقوم بتحليل عميق لبنية النص ولغته وصوره المجازية وبدون أن يأتي بشواهد. ورغم أنه تم التركيز على النصوص وعلى البنية وعلى الصور المجازية بالدرجة الأولى، إلاَّ أنها لا تسقط بأية حال في الشكلانية، أي أن يركز الناقد على الشكل ويُهمل المضمون تماماً، وهو اتجاه ساد في الآونة الأخيرة ووصل إلى ذروته في النقد البنيوي وإلى هوَّته في النقد التفكيكي (ما بعد الحداثي)، إذ يفضل الدكتور أن يتعامل مع الشكل في النقطة التي يتقاطع فيها مع المضمون، بحيث يعبِّر المضمون عن نفسه من خلال الشكل، ولا يمكن فصل الواحد عن الآخر إلا كضرورة تحليلية. ويتناول كل فصل من

فصول الكتاب موضوعاً مختلفاً، فهناك فصل عن «الشعراء والموت» وآخر عن «الشعراء والزمن» وثالث عن «نزع القداسة عن العالم».

ثانياً: مؤلفات منشورة بالإنجليزية

- A Lover from Palestine and Other Poems (Palestine Information Office), Washington D.C., 1972.
- Israel and South Africa: The Progression of a Relationship (North American, New Brunswick, N.J., 1976).

  Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980.
- The Land of Promise: A Critique of Political Zionism (North American, New Brunswick, N.J., 1977).
- Three Studies in English Literature: (North American, New Brunswick, N.J., 1979).
- The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry (Three Continents Press, Washington D.C., 1983).
- A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories (Co - editor) (Quartet, London, 1996).

ثالثاً: مُؤلفات تُرجمت إلى لغات أخرى

- صهيونيسم: ترجمة لواء رودباري، ترجمة إلى الفارسية لكتاب موسوعة تاريخ الصهيونية (طهران، مؤسسة جاب وانتشارات، جمهورية إيران الإسلامية، 1994م).
- Israel - Africa Do Sul: A Marcha Deum Relacionamento ترجمة إلى اللغة البرتغالية لكتاب إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما (ريو دي جانيرو، البرازيل، 1978م).
- Daha kapsamli ve aciklazici bir sekularizm paradigmasina

dogru: Modernite, ickinlik ve cozulme iliskisi uzerine bir calisma
ترجمة إلى اللغة التركية لدراسة طويلة باللغة الإنجليزية بعنوان «نحو نموذج أكثر شمولية وتركيباً للعلمانية»، نُشرت موجزة في كتاب عن العلمانية في الشرق الأوسط Secularism in the Middle East, ed. John Esposito and Azzam al - Tamimi, (Hurst, London, 2000. (استانبول، تركيا، 1997م).

وقد تُرجمت العديد من المقالات التي كتبها الدكتور المسيري إلى لغات أخرى مثل الفرنسية والبهاسا.

ملحق

شهادات تقدير وجوائز محلية ودولية

* شهادة تقدير من رابطة المفكرين الإندونسيين (1994م).

* شهادة تقدير من جامعة القدس بفلسطين المحتلة (1995م).

* شهادة تقدير من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (1996م).

* شهادة تقدير من نقابة أطباء القاهرة (1997م).

* شهادة تقدير من محافظة البحيرة (1998م).

* شهادة تقدير من اتحاد الطلبة الإندونسيين (1999م).

* شهادة تقدير من كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (1999م).

* شهادة تقدير من جريدة آفاق عربية بالقاهرة (1999م).

* شهادة تقدير من مؤتمر أدباء البحيرة (1999م).

* جائزة سوزان مبارك لأحسن كاتب لأدب الطفل (2000م).

* جائزة أحسن كتاب، معرض القاهرة الدولي للكتاب: عن كتاب رحلتي الفكرية (2001م).

* شهادة تقدير من منظمة فتح الفلسطينية (2001م).

* جائزة سلطان العويس بالإمارات العربية المتحدة عن مجمل الإنتاج الفكري (2002م).

* شهادة تقدير من مؤتمر أدباء مصر السابع عشر في الإسكندرية (2002م).

* شهادة تقدير من نقابة الأطباء العرب (2003م).

* جائزة سوزان مبارك أحسن كاتب لأدب الطفل (2003م)